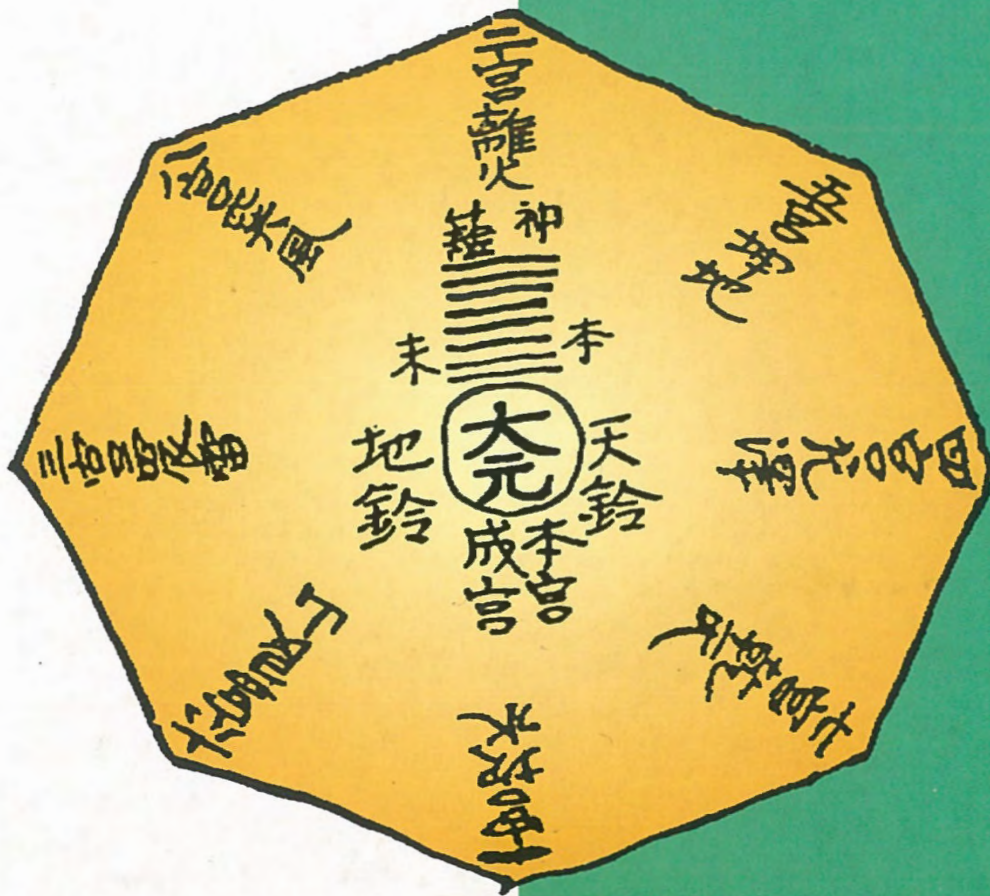


Bernhard Scheid



Der Eine und Einzige Weg der Götter

Yoshida Kanetomo und
die Erfindung des Shinto



Verlag der
Österreichischen Akademie
der Wissenschaften

BERNHARD SCHEID

DER EINE UND EINZIGE WEG DER GÖTTER

ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE, 687. BAND

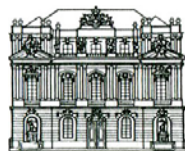
Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens
Nr. 38

ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE, 687. BAND

BERNHARD SCHEID

Der Eine und Einzige Weg der Götter

Yoshida Kanetomo
und die Erfindung des Shinto



VERLAG
DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
WIEN 2001

Vorgelegt von w. M. ERNST STEINKELLNER
in der Sitzung am 16. Juni 2000

Gedruckt mit Unterstützung des Fonds zur Förderung
der wissenschaftlichen Forschung

Umschlagbild:

Das Umschlagbild zeigt die Anordnung von Ritualgegenständen auf einem Altar des Yoshida Shinto in schematischer Form (s. Abb. 4, S. 175). Die Achteckform ist ein Grundmotiv des Yoshida Shinto und verweist zugleich auf Einflüsse der chinesischen Kosmologie. Auch das auf dem rückwärtigen Umschlag dargestellte zeremonielle Arrangement (ein Ausschnitt aus Abb. 1, S. 38, reproduziert mit freundlicher Genehmigung der Tenri Bibliothek, Tenri-shi, Japan) enthält Elemente der chinesischen Kosmologie: Die Farben der fünf Fahnen sind den vier Haupthimmelsrichtungen und der Mitte auf folgende Weise zugeordnet:
N/schwarz, S/rot, O/grün, W/weiß, Mitte/gelb.
Diese Symbolik wurde auch bei der Auswahl der Umschlagfarben berücksichtigt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei der Deutschen Bibliothek erhältlich.

Alle Rechte vorbehalten

ISBN 3-7001-2989-0

Copyright © 2001 by
Österreichische Akademie der Wissenschaften
Wien

Druck: Ferdinand Berger & Söhne GesmbH., 3580 Horn

Inhalt

Tabellenverzeichnis.....	7
Verzeichnis der Abbildungen.....	7
Technische Vorbemerkungen	8
Abkürzungen.....	9
VORWORT.....	10
1. EINLEITUNG	13
1.1. Ein vernachlässigter Forschungsgegenstand.....	13
1.2. Shinto in historischer Perspektive	16
1.2.1. Die These Kuroda Toshios	16
1.2.2. Die Entwicklung des Shinto aus der Sicht des Yoshida Shinto	22
1.3. Vorstudien und Quellenwerke	28
1.4. Aufbau der Arbeit.....	35
2. SAIJŌSHO TAIGENKYŪ – EIN SCHREIN ALS MANIFEST	39
2.1. Namen und bauliche Anlage	41
2.2. Ursprungslegende	51
2.3. Der Geheimbericht an den Tenno	57
2.4. Zusammenfassung.....	61
3. DIE URABE, KARRIERE EINER HÖFISCHEN PRIESTERFAMILIE	64
3.1. Die Divinatoren des Jingi-kan.....	64
3.2. Die Monopolisierung der Divination in einer Familienlinie.....	71
3.3. Östliche und Westliche Urabe	78
3.4. Die Philologie der Urabe	83
3.5. Die „Esoterisierung“ der Urabe-Tradition	93
3.5.1. Kanehiro und Kaneatsu	93
3.5.2. Ichijō Kaneyoshi	100
3.6. Zusammenfassung.....	104
4. YOSHIDA KANETOMO, BIOGRAPHISCHE FRAGMENTE.....	108
4.1. Früheste Berichte.....	108
4.2. Ōnin-Krieg und Entstehung einer neuen Lehre	111
4.2.1. Die „Bunmei 2-These“.....	116
4.2.2. Erste Anhänger und Gönner.....	120

4.2.3. Frühformen des Saijōsho	125
4.3. Die Etablierung des Yuiitsu Shinto.....	126
4.3.1. Vorlesungen und Initiationen.....	126
4.3.2. Ausbau des Saijōsho	130
4.3.3. Die Abfassung des MY und der Schutzgötter-Disput.....	133
4.3.4. <i>Sanja takusen</i>	136
4.4. Erbfolgestreit.....	140
4.5. Zusammenfassung.....	143
5. DIE RITEN DES YOSHIDA SHINTO	151
5.1. Die Initiation des Tenno.....	153
5.1.1. Übersetzung.....	157
5.1.2. Interpretation.....	162
5.2. Die Großen Zeremonien.....	171
5.2.1. Rituelle Ausstattung.....	173
5.2.2. Abfolge	176
5.3. Zusammenfassung.....	183
6. DIE THEOLOGIE DES YOSHIDA SHINTO.....	187
6.1. <i>Shintō taii</i> – Yoshida-shintoistische <i>kami</i> -Diskurse	187
6.2. Die esoterischen Lehren des <i>Myōbō yōshū</i>	199
6.2.1. Die Sprache.....	200
6.2.2. Der Aufbau	202
6.2.3. Himmel, Erde, Mensch und die Fünf Phasen.....	209
6.2.4. Offen–Geheim	211
6.2.5. Yin und Yang.....	218
6.2.6. Drei Uranfänge, Drei Wunder, Drei Taten	220
6.2.7. <i>Kaji</i>	224
6.2.8. Die Fünf Wandlungsphasen	228
6.2.9. Die drei Arten ritueller Handlung.....	231
6.3. Zwischenbetrachtung.....	233
6.4. Die Throninsignien – Schätze der Herrschaft.....	236
6.5. Shinto und Buddhismus – Aspekte der „Baumtheorie“	243
6.6. Abschließendes zum MY	252
7. SCHLUSSBETRACHTUNG	254
7.1. Das Spiel der Riten	254
7.2. Yoshida und Watarai Shinto.....	256
7.2.1. „Exoterische“ Thesen zur eigenen Geschichte	259
7.2.2. „Esoterische“ Thesen zur religiösen Praxis	261
7.3. Shinto zwischen Inklusivismus und Fundamentalismus.....	266

ANHANG	269
<i>Jūhachi shintō shidai</i>	271
Vorbemerkung	271
Utensilien	272
Abfolge der Achtzehn Shintō der Drei Uranfänge	274
<i>Shintō taii</i>	294
<i>Yuiitsu shintō myōbō yōshū</i>	299
Gliederung	300
Grundzüge von Namen und Gesetz des Einen und Einzigen Shinto ..	301
Index	369
Literaturverzeichnis	385

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Stammbaum der Urabe	70
Tabelle 2: Yoshida Schrein, Fujiwara und Tenno Haus	77
Tabelle 3: Zeittafel zur Biographie Kanetomos	147
Tabelle 4: Diskursive Ebenen des MY	203

Verzeichnis der Abbildungen

Abb. 1, Skizze der Schreinanlage des Taigenkyū Saijōsho vor 1868	38
Abb. 2: Grundriß des Taigenkyū (Quelle: Fukuyama 1977: 83)	45
Abb. 3: Hinteransicht des Taigenkyū (Photographie des Autors)	46
Abb. 4: Schematische Skizze eines Yoshida Altars (Quelle: ST 7/9: 335)....	175
Abb. 5: <i>Mudrā</i> des Yoshida Shinto (nach Demura 1997: 266)	177

Technische Vorbemerkungen

Japanische Begriffe, die beim Leser als bekannt vorausgesetzt werden dürfen, werden zwar nach der in der Japanologie üblichen Umschrift, aber ohne diakritische Zeichen und nicht kursiv geschrieben (z.B. „Tokyo“, nicht „Tōkyō“ und nicht „Tokio“; „Shinto“, nicht „*shintō*“ und nicht „Schinto“). Andere japanische Fachtermini sind *kursiv* und klein. Chinesische Ausdrücke folgen der *pinyin* Umschrift, sofern sie nicht schon in anderer Umschrift als allgemein bekannt vorausgesetzt werden können. *Kanji* wurden im Haupttext sparsam eingesetzt, finden sich jedoch hinter allen japanischen, bzw. chinesischen Begriffen und Namen im Index.

Japanische und chinesische Namen werden in der traditionellen Reihenfolge mit vorangestelltem Familiennamen angeführt. In Eigennamen wird jeder selbständige Namensteil groß geschrieben. *Werktitel* schreibe ich dagegen *kursiv* und bei japanischen Titeln nur den Anfangsbuchstaben groß. Städte- und Gebäudenamen werden wie Eigennamen, Zeremonien und Rituale wie Werktitel behandelt. Die üblicherweise sehr langen japanischen Götternamen werden als ein Begriff angesehen, zur besseren Lesbarkeit aber mit Bindestrichen versehen.

Japanische Jahresangaben werden zumeist in die westliche Zeitrechnung übertragen (1484 statt Bunmei 16). Die Monate entsprechen jedoch dem vor 1873 in Japan gültigen Mondkalender und werden daher als „Erster, Zweiter, Dritter, ... Monat“ bezeichnet, was nicht mit den Monaten Jänner, Februar, März, etc. identisch ist. Dies gilt auch für Kurzbezeichnungen wie 1489/11/24.

Innerhalb von Übersetzungen stehen von mir eingefügte erklärende Subtexte, z.B. Jahresangaben, in runder Klammer (), von mir eingefügte Ergänzungen des Haupttextes in eckiger Klammer [] und Anmerkungen des Originalmanuskripts, die bereits im Original als solche kenntlich gemacht sind, in stumpfwinkelter Klammer < >.

Zur Periodisierung der vormodernen japanischen Geschichte (bis 1868) bediene ich mich der gängigen Einteilung nach Herrschaftszentren:

Nara-Zeit	710 – 794
Heian-Zeit	794 – 1185
Kamakura-Zeit	1185 – 1333
Muromachi-Zeit	1333 – 1573
Azuchi-Momoyama-Zeit	1573 – 1600
Edo-Zeit	1600 – 1868

Da diese Termonologie jedoch eine exakte Periodisierbarkeit unterstellt, die bei kultur- und religionsgeschichtlichen Phänomenen oft nicht gegeben ist, bevorzuge ich das Schema:

- Altertum (bis Ende der Heian-Zeit = Ende des 12. Jh.s)
- Mittelalter (Kamakura- bis Momoyama-Zeit, spätes 12. bis Ende 16. Jh.)
- Frühe Neuzeit (= Edo- oder Tokugawa-Zeit, 17. bis Mitte 19. Jh.)

Auch die Begriffe *nanbokuchō*-Zeit (Zeit des Nord- und des Südhofes, 1336–1392) und *sengoku*-Zeit (Zeit der kämpfenden Länder, 1467–1563) finden Verwendung.

Abkürzungen

BGDJ	<i>Bukkyōgo daijiten</i>
JJRS	<i>Japanese Journal of Religious Studies</i>
JJS	<i>Journal of Japanese Studies</i>
MD	<i>Mikkyō daijiten</i>
MN	<i>Monumenta Nipponica</i>
MY	<i>Yuiitsu shintō myōbō yōshū</i>
NK	<i>Nihon-shi kōjiten</i>
NKBT	<i>Nihon koten bungaku taikei</i>
NKD	<i>Nihon kokugo daijiten</i>
NST	<i>Nihon shisō taikei</i>

Vorwort

Diese Arbeit verdankt ihre Entstehung einer Frage, die sich mir bereits während meiner Forschungen zur Geschichte des Alters im vormodernen Japan (Scheid 1996) immer wieder aufgedrängt hat: Wo bleibt in der Literatur des japanischen Mittelalters eigentlich der Shinto? Denn obwohl ich bei meiner kursorischen Durchsicht mittelalterlicher Quellen allerorts auf Erwähnungen japanischer Gottheiten (*kami*) stieß, so waren diese *kami* stets kaum mehr als fromme Boten oder Erscheinungsformen eines Buddha. Weder unter religiösen, noch unter weltlichen Schriften fand sich ein Werk, das nicht letztlich in religiöser Hinsicht vom Buddhismus dominiert zu sein schien. Das mittelalterliche Japan stellte sich mir daher, zumindest was die Schicht seiner literarischen Kulturträger angeht, als rein buddhistische Kultur dar. Von Shinto im Sinne einer eigenständigen Religion fand ich keine Spur.

Ein Studienaufenthalt an der Waseda Universität in Tokyo (1994–1996), wo ich an einem religionsgeschichtlichen Seminar von Prof. Sugahara Shinkai teilnahm, ermöglichte mir eine systematischere Beschäftigung mit dem Verhältnis von Buddhismus und Shinto. Zugleich kam ich mit den Theorien Kuroda Toshios in Kontakt. Beides bestätigte weitgehend meinen Eindruck, daß Shinto im Mittelalter kaum als eigenständige Religionsform existierte.

Dadurch stellte sich mir allerdings erneut die Frage, wie sich Shinto überhaupt je vom Buddhismus emanzipieren konnte. In diesem Zusammenhang erhielt ich immer wieder Hinweise auf den Yoshida Shinto aus dem späten 15. Jahrhundert, wobei ich feststellte, daß dazu selbst in Japan kaum umfangreichere Studien vorliegen, vom Westen ganz zu schweigen. Auch ließ das Hauptwerk des Yoshida Shinto, *Yuiitsu shintō myōbō yōshū*, das immerhin sogar in deutscher Übersetzung vorlag (Ishibashi & Dumoulin 1940 [!]), mehr Fragen offen, als es beantwortete. Seine strukturellen Ähnlichkeiten

mit anderen Shinto Schriften, die ich kursorisch durchgegangen war, festigten jedoch meinen Eindruck, daß es so etwas wie einen allgemeinen Diskurs des mittelalterlichen Shinto geben muß, der zwar auf den ersten Blick meist verwirrend und unverständlich erscheint, für die Menschen des japanischen Mittelalters aber doch einen Sinn machte. Daraus entstand mein Ehrgeiz, das *Myōbō yōshū* als paradigmatisches Beispiel dieses Diskurses zu dechiffrieren.

Prof. Sugahara und meinen Kollegen an der Waseda Universität möchte ich an dieser Stelle dafür danken, daß sie mein Interesse auf den Yoshida Shinto lenkten und so den Grundstein für die Entstehung dieser Studie legten. Durch ein vom Österreichischen Fonds zur Förderung Wissenschaftlicher Forschung (FWF) finanziertes Forschungsprojekt, das mein Doktorvater Prof. Dr. Sepp Linhart zusammen mit Prof. Dr. Klaus Antoni für mich beantragte, war ich in der glücklichen Lage, mich von März 1997 an ganz einer umfassenden Studie des Yoshida Shinto widmen zu können. Für diese Möglichkeit möchte ich Prof. Linhart und Prof. Antoni hier meinen tiefsten Dank aussprechen. Ferner schulde ich dem Institut für Kultur- und Geistesgeschichte Asiens der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, vertreten durch seinen Direktor Prof. Dr. Ernst Steinkellner, Dank für die Bereitstellung eines Arbeitsplatzes und der nötigen Infrastruktur.

Darüber hinaus bleibt mir noch die angenehme Pflicht, mich bei Freunden und Kollegen zu bedanken, die an der Entstehung dieser Arbeit mitgeholfen haben. Zunächst möchte ich hier Dr. Mark Teeuwen (Oslo) nennen, dessen Studie des Watarai Shinto ich als äußerst lehrreich und inspirierend empfunden habe (s.a. Scheid 1997), und der sich auch die Mühe gemacht hat, dieses Manuskript in einer früheren Fassung durchzulesen und mit kritischen Anmerkungen zu versehen. Von meinen Kollegen in Japan sei vor allem Dr. Kadoya Atsushi (Tokyo) genannt, dem ich unschätzbare Hilfe bei der Materialsuche und wertvolle gedankliche Anregungen verdanke.

Wien, April 2000

Bernhard Scheid

*Die offen-sichtbaren Dinge, das ist der Weg des Menschen,
die verborgen-dunklen Dinge, das ist der Weg der Götter.
Diese beiden Wege verhalten sich wie Tag und Nacht, wie Yin und Yang:
Sie sind eins.*

(Ichijō Kaneyoshi, s.S. 246)

KAPITEL 1

Einleitung

1.1. Ein vernachlässigter Forschungsgegenstand

Der Shinto, der sich selbst als der Eine und Einzige (Yuiitsu) apostrophierte, wird heute meist nur noch nach der Priesterfamilie, aus der er hervorging, benannt und daher als Yoshida, bzw. Urabe Shinto bezeichnet.¹ Er entstand in der zweiten Hälfte des japanischen Mittelalters (15. Jahrhundert) und war besonders in der ersten Hälfte der Edo-Zeit (17.–18. Jahrhundert) ein dominierender Faktor in der Welt des *kami*-Glaubens. Dennoch erfreut er sich heute in der westlichen Japanologie weder eines nennenswerten Bekanntheitsgrades noch eines guten Rufes. Zwar hat es im 20. Jahrhundert bereits einige Ansätze gegeben, diese religiöse Richtung genauer zu untersuchen, doch letztlich hinterlassen alle bisher veröffentlichten Artikel das Gefühl einer gewissen Ratlosigkeit. Bisweilen läßt sich sogar eine regelrechte Antipathie gegen den Gründer der Schule, Yoshida Kanetomo (1435–1511), herauslesen. Allan Grapard, führender Shinto Experte des englischen Sprachraums, der immerhin das theoretische Hauptwerk des Yoshida Shinto, das *Yuiitsu shintō myōbō yōshū*, erstmals ins Englische übertrug (Grapard 1992b), konstatierte zwar vor wenigen Jahren, daß „in spite of the centrality

¹ Der Yoshida Shinto bezeichnete sich selbst außerdem als Genpon-sōgen Shinto (Shinto vom Grundlegenden Urquell).

Durch die Schreibweise „Shinto“ und „shintō“ versuche ich, den unterschiedlichen Konnotationen, die der Ausdruck „Weg der *kami*“ im Laufe seiner Geschichte hatte und hat, gerecht zu werden. „Shinto“, groß und ohne Längung geschrieben, wird verwendet, wenn sich der Terminus auf eine bestimmte Lehre oder religiöse Gruppierung bezieht. Im Unterschied dazu verweist „shintō“ auf Bedeutungen wie „Wirken der *kami*“ oder „Handeln im Sinne der *kami*“, u.a.m.

of that figure in the Japanese medieval world and in the history of the Japanese tradition in general, there are no studies of him and his thought in English“ (1992a: 40). Doch trotz dieser Ermutigung zu weiterer Forschung sieht Grapard selbst in Kanetomos Denken letztlich eine Dekadenzerscheinung des mittelalterlichen shinto-buddhistischen Synkretismus und nennt Kanetomos Suche nach Entsprechungen zwischen den verschiedenen asiatischen Denksystemen „a never-ending prison of resemblance“ und „the best example of a tendency gone awry“ (1992a: 50). Auch die *grande dame* der deutschsprachigen Shinto Forschung, Nelly Naumann, erweckt einen ähnlichen Eindruck, wenn sie in ihrer Gesamtdarstellung der „einheimischen Religion Japans“ im Yoshida Shinto auf so manches stößt, „auf dessen Abstrusität wir nicht weiter eingehen wollen“ (Naumann 1994: 63).²

Historisch erklärt sich der geringe Bekanntheitsgrad des Yoshida Shinto sicherlich daraus, daß er nach der Meiji-Zeit Opfer der anti-buddhistischen Regierungslinie wurde, die unter dem Schlagwort „Trennung von *kami* und Buddhas“ (*shinbutsu bunri*) im besonderen alle als synkretistisch gebrandmarkten religiösen Institutionen erfolgreich verbot und abschaffte. Diese Politik stützte sich auf die „Nationale Schule“ (*kokugaku*), die gegen Ende der Edo-Zeit zur ideologischen Wegbereiterin der Meiji-Restauration wurde. Für die *kokugaku* war der Yoshida oder Yuiitsu Shinto der Inbegriff einer überkommenen, vom Buddhismus durchdrungenen Shinto-Interpretation, die zudem vom verhaßten Tokugawa Shogunat favorisiert wurde. Ihre Kritik war so erfolgreich, daß der Yoshida Shinto heute in der allgemeinen japanischen Bevölkerung so gut wie unbekannt ist, obwohl seine Bedeutung in der japanischen Fachwelt von niemandem geleugnet wird. Besonders Anfang des 20. Jahrhunderts wurde der Yoshida

² Ähnlich äußert sich die Autorin auch in den eher allgemein verständlich gehaltenen *Mythen des alten Japan*: „Es ist hier nicht der Ort, auf diese Lehre (= Yoshida Shinto, B.S.) mit ihren großteils abstrusen Äußerungen einzugehen.“ (Naumann 1996: 203) Es muß allerdings hinzugefügt werden, daß Nelly Naumann sich trotz ihrer spürbaren Antipathie tiefergehend mit dem Yoshida Shinto auseinander gesetzt hat als die meisten anderen einführenden Artikel westlicher Autoren.

Shinto von einigen namhaften Shinto Forschern, darunter auch der im Westen so einflußreiche Katō Genchi, lebhaft diskutiert. Dabei fällt eine insgesamt sehr ambivalente Einschätzung auf: Stimmen, die den Yoshida Shinto ähnlich wie Grapard als intellektuelle Sackgasse ansehen, und andere, die ihn als entscheidenden Schritt auf dem Weg zu einer unabhängigen shintoistischen Theologie erachten, halten sich in etwa die Waage.³

Unter jüngeren japanischen Forschern ist die Frage, ob dem Yoshida Shinto Verdienste für die Entwicklung des Shinto zukommen oder nicht, im Vergleich zu früher sicherlich in den Hintergrund gerückt. Die letztlich subjektive Einschätzung seiner theologischen Tiefe weicht immer stärker der Bemühung um eine objektive Beurteilung seiner historischen Rolle. Dennoch ist es, wie ich persönlich feststellte, nicht leicht, sich eines Werturteils über den Yoshida Shinto zu enthalten. Dabei ergibt sich die Parteinahme fast von selbst aus dem Blickwinkel, mit dem man an ihn herantritt. Konzentriert man sich auf seine historische Genese und verfolgt insbesondere die einzelnen Manöver, durch die sich sein Gründer Yoshida Kanetomo das Recht erwerben wollte, als höchster Vertreter einer selbst definierten Shinto-Orthodoxie aufzutreten, so drängen einen die zahlreichen offenkundigen Fälschungen und Anmaßungen zwangsläufig in das Lager der Kritiker: Man ist geneigt, Kanetomos Schriften als das Werk eines – im besten Fall genialen – Scharlatans abzutun.

Fragt man sich aber nach den Gründen, die den Yoshida Shinto jenseits der Person Kanetomos zu allgemeinem Erfolg verholfen haben, vertieft man sich also in seine epistemologischen Grundlagen und versucht, sie hermeneutisch aus dem Blickwinkel der Zeitgenossen zu betrachten, so ergeben sich immer wieder überraschende Entdeckungen, die insgesamt den Eindruck hinterlassen, daß sich der Autor ohne ein echtes Engagement niemals die Mühe gemacht hätte, ein religiöses System von solcher Komplexität zu entwerfen. In der vorliegenden Arbeit wurde auf beide Aspekte und Fragestellungen Rücksicht genommen. Insgesamt verfolge ich jedoch das Ziel, gerade angesichts der vorherrschend negativen Einschätzung im Westen,

³ S. Asoya 1994: 97–99.

den Yoshida Shinto auch als ernst zu nehmende religiöse Richtung zu präsentieren.

1.2. Shinto in historischer Perspektive

In weiterer Folge geht es in dieser Untersuchung darum, zu einem besseren allgemeinen Verständnis des Shintoismus aus der Perspektive seiner historischen Entwicklung beizutragen. Laut traditioneller Auffassung, die auch heute noch in der westlichen Japanologie das Allgemeinverständnis von Shinto prägt, haftet dieser Religion etwas besonders Urtümliches an, das aufs Engste mit den Grundstrukturen der japanischen Mentalität oder des kollektiven japanischen Unbewußten verknüpft ist. Shinto wird aus diesem Grund auch als etwas weitgehend Unveränderliches, im positiven Sinne Primitives angesehen, womit sich zugleich auch seine verhältnismäßig unelaborierte Theologie erklärt. Diese Einschätzung ist jedoch seit der Veröffentlichung der pointierten Thesen von Kuroda Toshio, der seine Theorie dem westlichen Leser in dem knappen Artikel „Shinto in the History of Japanese Religion“ (Kuroda 1981)⁴ präsentiert hat, nicht mehr ohne nähere Begründung möglich.

1.2.1. Die These Kuroda Toshios

Kuroda stellt die Annahme eines Shintoismus, der als autonomes religiöses System seit Beginn der historischen Epochen Japans besteht, grundsätzlich in Frage. Er leugnet, daß die regional unterschiedlichen Formen des *kami*-Glaubens im Altertum als ein geschlossenes religiöses System angesehen werden können, konzentriert seine Argumentation aber vor allem auf den Synkretismus des japanischen Mittelalters. Dieser stellt für Kuroda nicht eine shinto-

⁴ Die englische Übersetzung durch James Dobbins und Suzanne Gay beruht auf einem Artikel, der erst 1983 auf Japanisch unter dem Titel „Nihon shūkyōshi-jō no shintō“ als Kapitel von *Ōbō to buppō* (Kuroda 1983: 52–78) erschien (Dobbins 1996: 226).

istische Sonderform oder eine Abart des Shinto, sondern den mittelalterlichen Shinto *in toto* dar. Der Shintoismus dieser Epoche ist insofern gar nicht ohne Buddhismus denkbar, mehr noch, er ist laut Kuroda eine spezifische Ausformung des japanischen Buddhismus. Die besondere Diesseitsbezogenheit des Shintoismus, die oft als sein distinktives Merkmal gegenüber dem Buddhismus hervorgehoben wird, interpretiert Kuroda als ein Mittel des Buddhismus, in den säkularen Bereich vorzudringen. Es ergab sich also so etwas wie eine Arbeitsteilung zwischen Tempeln und Schreinen, Buddhas und *kami*. Während Buddhas tendenziell für den Bereich des Geistigen und des Jenseits zuständig waren, appellierte man an die *kami*, wo es innerhalb des alles überdachenden buddhistischen Weltbilds um diesseitige, weltliche Angelegenheiten ging.⁵

Die Theorien, die der Buddhismus entwickelte, um den *kami* Glauben in sein Weltbild zu integrieren – v.a. die unter anderem als „Philosophie der Assimilierung“ (Matsunaga 1969) bezeichnete *honji suijaku* Theorie, nach der japanische Gottheiten nichts anderes als spezifische Manifestationen bestimmter Buddhas sind, also den buddhistischen Vorstellungen assimiliert wurden – diese Theorien sind nach Kuroda nicht bloß ein inklusivistischer⁶ Kunstgriff, sie sind zugleich die erste systematische Theologie des *kami* Glaubens und stellen somit den Beginn shintoistischer theologischer Reflexion dar. Selbst der sogenannte Watarai oder Ise Shinto, der allgemein als die

⁵ Synkretismus impliziert in diesem Zusammenhang also nicht unbedingt eine homogene Mischung unterschiedlicher Glaubensformen, sondern vielmehr eine Schichtung einzelner Glaubenselemente, die je nach Situation zum Einsatz gelangen. Die relative Wertigkeit einzelner Gottheiten oder bestimmter Glaubensinhalte ist also nicht eindeutig fixiert, sondern kontextgebunden. Auf diese Weise ist das System als Ganzes gegen innere Widersprüche weitgehend immun. (Für diesen Hinweis sei Prof. Johannes Laube an dieser Stelle mein Dank ausgesprochen.) Im übrigen sei darauf hingewiesen, daß das Attribut „synkretistisch“ in dieser Arbeit keinesfalls abwertend verstanden werden darf, sondern als natürliche Eigenschaft eines lebendigen religiösen Systems angesehen wird.

⁶ Zum Begriff „Inklusivismus“ in der indischen und buddhistischen Religionsgeschichte vgl. die Beiträge von Paul Hacker und Albrecht Wezler in Oberhammer 1983.

älteste autonome Shinto-Theologie angesehen wird, nahm laut Kuroda nur in Fragen der Etikette, nicht aber in generell theologischen Fragen gegen den Buddhismus Stellung, akzeptierte also die Existenz der Buddhas und die Geltung ihrer Lehren ebenso wie alle anderen Shinto-Interpretationen des Mittelalters.

Erst als mit dem Erstarken der neuen buddhistischen Reform-Sekten (Jōdo, Nichiren, Zen) in der Muromachi-Zeit das etablierte synkretistische System an Einfluß verlor, entwickelten shintoistische Kreise, zu denen auch Yoshida Kanetomo gehörte, Konzeptionen des Shinto, die sich von den theologischen Parametern des Buddhismus zu lösen begannen, von heute aus gesehen aber nach wie vor als synkretistisch zu bezeichnen wären. Der Yoshida Shinto stellt für Kuroda das erste Anzeichen einer Abkehr vom mittelalterlich-buddhistischen *kami*-Glauben dar.⁷ Die Idee eines reinen Shinto, die schon Kanetomo verfocht, wurde aber erst in der Edo-Zeit, nachdem Shintoisten in Allianz mit dem Neo-Konfuzianismus zu einer grundlegend anti-buddhistischen Position gefunden hatten, konsequent als Antithese zu allen ausländischen Denksystemen vertreten.

Ein allgemeines „historisches Bewußtsein“ von einer indigenen Religion namens Shinto, wie wir es heute für selbstverständlich halten, entstand nach Kuroda überhaupt erst durch die gewaltsame politische Trennung von shintoistischen und buddhistischen Institutionen nach der Meiji-Restauration.⁸ Diese Trennung sei auch von den nun folgenden Historikergenerationen retrospektiv auf religionshistorischem Gebiet nachvollzogen worden, was zu einer künstlichen Fokussierung auf shintoistische und zu einer Vernachlässigung synkretistischer Vorstellungen geführt habe. Mit den Worten Eric

⁷ „With the rise of the Shinto-only school (Yuiitsu or Yoshida Shinto) at the end of the fifteenth century, the word Shinto became more and more identified as an indigenous form of religion. It was even interpreted as the highest religion, though identical in essence with Buddhism and Confucianism. At this point the meaning of the word began to depart from the orthodox teachings of *kenmitsu* Buddhism.“ (Kuroda 1981: 18)

⁸ Zu dieser Problematik hat sich u.a. Klaus Antoni in zahlreichen Beiträgen geäußert, zuletzt in dem jüngst erschienen Band von Brills Japanreihe HdO V/8 (Antoni 1998).

Hobsbawms (1983) ausgedrückt könnte man die heute gängige Auffassung des Shinto daher auch als den klassischen Fall einer „*invented tradition*“ beschreiben. In diesem Sinne kann Yoshida Kanetomo, wie im Titel dieses Buches etwas überspitzt ausgedrückt, als Urheber dieser Erfindung angesehen werden. Tatsächlich stellt aber laut Kuroda nicht Shinto, sondern das spezifische Ineinandewirken von *kami* und Buddhas die indigene japanische Religion des Mittelalters dar.

Die oben skizzierte Theorie Kuroda Toshios läßt sich also vereinfacht folgendermaßen zusammenfassen: Shinto ist kein geschlossenes, autonomes religiöses System. Vielmehr hat sich aus lokalen, heterogenen Gottesvorstellungen unter dem Einfluß des Buddhismus ein religiöses Subsystem gebildet, das mit dem buddhistischen Pantheon aufs Engste verknüpft war und autochthone Verehrungsformen mit buddhistischen Wertvorstellungen verknüpfte. Erst nach und nach entwickelte sich eine eigenständige Shinto Theologie, die jedoch, als sie in der Meiji-Zeit endlich echte Unabhängigkeit errang, weit davon entfernt blieb, dem elaborierten theologischen System des Buddhismus Gleichwertiges entgegenzusetzen, dagegen aber Gegenstand zahlreicher Mystifizierungen und historischer Fehlinterpretationen wurde. Der Synkretismus des Mittelalters hingegen ist kein Kompromiß, keine Mischung aus zwei gegensätzlichen Religionen, sondern stellt ein umfassendes, an buddhistischen Wertvorstellungen ausgerichtetes System von Glaubensvorstellungen dar, innerhalb dessen sich neben verschiedenen buddhistischen Ortho- und Heterodoxien auch shintoistische Fraktionen um mehr oder weniger große Autonomie und politischen Einfluß bemühten.

Kurodas Theorie stützt sich nicht nur auf die Evidenz zahlreicher literarischer, theologischer und politischer Texte, die bei allem Respekt gegenüber den *kami* doch stets ein buddhistisches Weltbild offenbaren. Sie beruht auch auf einer Analyse religiöser Institutionen, die im Mittelalter weitgehend synkretistisch waren. Es kam zur Bildung der sogenannten *jingūji*, Tempel-Schrein Kombinationen, die sich wechselseitig unterstützten. Kein Tempel ohne schützenden Schrein, kein Schrein ohne schützenden Tempel. Paradigmatisch ist hier das Tendai-Kloster Enryaku-ji auf Berg Hiei anzusehen. Am Fuße des Hiei-Berges entwickelte sich aus dem Schutzschrein der

Sekte, dem Hie oder Hiyoshi Schrein, der eigentlich aus sieben Haupt- und diversen Nebenschreinen bestand, die kollektiv der Gottheit Sannō (Bergkönig) geweiht waren, im frühen Mittelalter die einflußreichste Richtung der *honji suijaku* Theologie, der Sannō Shinto.

Es bleibt allerdings ein Rest ungeklärter Fragen, die durch die Annahme eines gänzlich vom Buddhismus kreierten Shinto nicht befriedigend zu erklären sind: Wie kommt es zu den seit alters her bestehenden rituellen Tabuisierungen des Buddhismus, die zumindest in einigen großen Schreinen wie dem Ise Schrein beharrlich beibehalten wurden? Wieso galten Mönche und Nonnen, Sutren und Tempel als rituell unrein, sodaß sie gegenüber den *kami* im rituellen Kontext sogar mit Tabu-Wörtern belegt werden mußten?⁹ Welche Mechanismen hielten diese Keime des anti-buddhistischen Ressentiments am Leben und wie entstand daraus schließlich eine Buddhismus-kritische Erneuerungsfront, die sich schon im Mittelalter auf eine vor-buddhistische Vergangenheit berief? Ohne diese Fragen im einzelnen erörtern zu wollen, schließe ich mich jener u.a. von Takatori Masao formulierten Hypothese an, die für die Abstoßungsmechanismen zwischen staatlichen *kami*-Kulten und dem Buddhismus vor allem eine politische Erklärung heranzieht: Die Institutionalisierung der Tabus gegen den Buddhismus im Rahmen des höfischen Zeremoniells erfolgte demnach als eine Reaktion auf den Schock, den der Usurpationsversuch des Nara-zeitlichen Mönches Dōkyō unter den Adligen des kaiserlichen Hofes auslöste. Wäre nämlich Dōkyōs Vorhaben entsprechend wirklich ein Mönch in das Amt des Tenno vorgerückt, so wäre damit zwangsläufig auch das hereditäre System der höfischen Ämtervergabe in Frage gestellt

⁹ Der *locus classicus* dieser Tabuworte sind die *Engi-shiki* (Buch 5): Hier werden sieben den Buddhismus betreffende Ausdrücke (Buddha, Sutra, Pagode, Tempel, Mönch, Nonne, Mönchs-Mahlzeit) mit sieben die Physiologie des Menschen betreffenden Tabuwörtern (Tod, Krankheit, Weinen, Blut, Verletzen, Fleisch, Grab) in Verbindung gebracht (s. Bock 1970: 152–153). Diese Listen werden auch in Yoshida Quellen erwähnt (vgl. ST 7/9: 214).

gewesen.¹⁰ Die Tabuisierung des Buddhismus im höfisch-rituellen Kontext diene somit der Bewahrung der mythologisch begründeten Blutverwandtschaftslinien von Tenno und *kuge*, die das ideologische Fundament des Nara- und Heian-zeitlichen Zentralstaates bildeten. Als quasi Nebenprodukt dieser politisch motivierten Trennung von buddhistischem und *kami*-zentriertem Staatskult entstand jedoch auch die Vorstellung von einer religiösen Eigenständigkeit Japans, vor deren Hintergrund im Laufe der Geschichte auch Spekulationen wie die des Yoshida Shinto Bedeutung gewannen. Wie sich diese Entwicklung im einzelnen abgespielt hat, kann durch diese Studie nicht Schritt für Schritt nachvollzogen werden; dennoch hoffe ich, mit der Untersuchung des Yoshida Shinto auch einen Beitrag zu einer historischen Abhandlung zu liefern, die meines Wissens erst geschrieben werden muß: Einer umfassende Geschichte der Instrumentalisierung der *kami* im Dienste des höfischen Staatswesens, bzw. des Tennoismus.

Um noch einmal auf Kuroda Toshio zurückzukommen: Bei aller Bewunderung für seine radikale Neubewertung der japanischen Religionsgeschichte sehe ich in seinem Ansatz bisweilen die Gefahr, über die konservativ-konservatorischen Tendenzen bestimmter Strömungen des *kami*-Glaubens und namentlich über das Selbst-Bewußtsein der höfischen Tradition allzu sehr hinweg zu sehen. Was immer aber im Einzelfall für oder gegen Kuroda vorgebracht werden kann, seine Theorie stellt zweifellos einen Knochen dar, an dem die Fachwelt in Ost und West bis heute nagt, und hat somit zu einer nachhaltigen Belebung der akademischen Diskussion beigetragen.¹¹

¹⁰ S. Takatori 1979, passim. In jüngerer Zeit hat u.a. Inoue Nobutaka (1998) einen ähnliches Erklärungsmodell vorgestellt.

¹¹ Abgesehen von oben erwähntem Artikel sind englischsprachige repräsentative Auszüge aus Kurodas Werk in *The Legacy of Kuroda Toshio*, einer Sondernummer des JJRS (23/3–4, 1996), zu finden. Auch der vor kurzem erschienene Sammelband *Shintō in History – Ways of the Kami* (Breen und Teeuwen 2000) trägt der Diskussion von Kurodas These Rechnung. Kurodas wichtigste Thesen zum mittelalterlichen Buddhismus erschienen 1975 in *Nihon chūsei kokka to shūkyō* [Staat und Religion im japanischen Mittelalter] (s. Kuroda 1998) und 1990 in

1.2.2. Die Entwicklung des Shinto aus der Sicht des Yoshida Shinto

Kurodas Shinto These mag für das heute gängige Shintobild eine Provokation darstellen. Zieht man jedoch zum Vergleich eine der frühesten systematischen Darstellungen heran, die Shintopriester über ihre eigenen Glaubensformen angestellt haben, so findet sich darin eine unerwartete Bestätigung, die beinahe vermuten läßt, Kuroda habe sich davon direkt inspirieren lassen. Ich spreche von der berühmten Klassifikation shintoistischer Richtungen von Yoshida Kanetomo (MY: A1–A6)¹². Diese Klassifikation ist wahrscheinlich die erste historische Selbstreflexion der Shinto Theologie und wurde, angefangen von Hayashi Razan bis zu Hirata Atsutane, selbst von Yoshida Kritikern der Edo-Zeit übernommen. Entsprechend dieser Klassifikation teilt sich Shinto in drei Richtungen auf, Honjaku-engi Shinto, Ryōbu-shūgō Shinto und Genpon-sōgen Shinto.

Honjaku-engi entspricht in etwa der *honji suijaku* Theorie. Kanetomo nennt diese Richtung auch „Shinto der Schreintraditionen“ oder schlicht „Schrein Shinto“ (*shake shintō*).¹³ Ein solcher Shinto besteht zum einen aus den jeweiligen, spezifischen Gründungslegenden (*engi*), die von den erblichen Priesterlinien in der Regel geheim weitertradiert werden, zum anderen aus der „Lehre des jeweiligen *honji*-Buddha“. Implizit läßt sich aus dieser äußerst knappen Definition entnehmen, daß zumindest eine große Mehrheit der Schreine in diese Kategorie fielen und daß sie sich ihre Theologie vom jeweiligen buddhistischen Partner-Tempel zurecht schneiden ließen. Ihr Ritualsystem hingegen beruht laut Kanetomo auf den in den Schrein-Bestimmungen der Heian-Zeit festgelegten Grundregeln.

Nihon chūsei shakai to shūkyō [Gesellschaft und Religion im japanischen Mittelalter].

¹² S. Übersetzungsteil im Anhang, *Yuiitsu shintō myōbō yōshū*, Antworten 1–6. In der Folge wird der Werktitel mit „MY“, Verweise auf die Fragen und Antworten des Textes mit „F + (Nummer der Frage)“, bzw. „A + (Nummer der Antwort)“ abgekürzt.

¹³ Dieser Ausdruck findet sich zwar in einem eigenhändigen Manuskript Kanetomos als Anmerkung (vgl. ST 7/8: 55), fehlt aber in späteren Abschriften und daher auch in der NST 19 Ausgabe.

Die zweite Kategorie, Ryōbu-shūgō, wird auch „Shinto der Großen Meister“ oder „buddhistischer Shinto“ (*bukka shintō*) genannt, wobei die legendären Mönche Saichō, Kūkai, Ennin und Enchin gemeint sind. Besonders die letzten drei waren effektiv am Aufbau des esoterischen Buddhismus in Japan beteiligt und figurierten zudem im Mittelalter als die Autoren zahlreicher apokrypher Schriften, die um die Identität von *kami* und Buddhas kreisten. Im besonderen geht es dabei, wie auch Kanetomo erklärt, um die Gleichsetzung der zentralen Verehrungsgestalt des japanischen esoterischen Buddhismus, Dainichi Nyorai (Mahāvairocana), mit den Gottheiten des Ise Schreins Amaterasu und Toyouke. Der Terminus *ryōbu shūgō* „Assimilation der beiden Teile“ bezieht sich jedoch nicht allein auf die Vereinigung der beiden Formen von Göttern. *Ryōbu*, die beiden Teile, verweist im esoterischen Buddhismus auf die beiden Welten, die Dainichi regiert, die Diamant-Welt und die Mutterschoß-Welt – im Grunde symbolhafte Ausdrücke für die beiden „Aspekte“ Dainichis, „Prinzip“ (*ri* 理) und „Weisheit“ (*chi* 智). Zugleich besteht aber auch der Ise Schrein aus zwei Teilen, dem Inneren Schrein (der Amaterasu geweiht ist) und dem Äußeren (Toyouke). *Shūgō* wiederum besteht aus den Begriffen *shū/narau*, hier „nachmachen“, und *gō/awaseru* „aneinanderfügen“. Im Ryōbu-shūgō Shinto wird also das zweiteilige Mandala in der Struktur des Ise Schreins imitiert, dann werden die beiden zusammengefügt.

Die dritte Kategorie, Genpon-sōgen Shinto (etwa „Shinto vom Begründer des Uranfangs“), bezieht sich auf Kanetomos eigene Lehre (daher auch als Anmerkung: *honke shintō* – Shinto unseres Hauses), die natürlich zu diesem Zeitpunkt noch nicht als ebenbürtig neben den beiden anderen Kategorien bestehend angesehen werden kann. Kanetomo ging es bei seiner Klassifizierung jedoch zweifellos auch darum, genau diesen Eindruck zu erwecken, bzw. seine Lehre als noch urtümlicher und den anderen Formen überlegen herauszustellen. Wir werden darauf im folgenden noch zur Genüge eingehen.

An dieser Stelle wollen wir uns jedoch auf die Beschreibung der anderen Schulen beschränken. Laut Kanetomos Charakterisierung gilt – und hier findet sich Kurodas Theorie bestätigt –, daß keine der zeitgenössischen Shinto-Strömungen (außer der eigenen) frei von der Dominanz des Buddhismus sei. Der „Schrein Shinto“ begnügt sich

dabei mit einer zweitrangigen Rolle und erachtet seine *kami* brav als bloße „Emanationen“ oder „Spuren“ der jeweiligen Urform-Buddhas. Der „buddhistische Shinto“ hingegen sucht nach einer tieferen, wesensmäßigen Identität. Es ist im übrigen nicht derselbe Buddhismus, der die beiden Strömungen prägt: Erlaubt man sich, das Schema Kanetomos noch ein wenig weiter zu spinnen, so ließe sich Honjaku-engi Shinto mit dem exoterischen Buddhismus – beispielsweise mit den offenen Lehren (*kenkyō*) der Tendai-Schule – in Verbindung bringen, Ryōbu-shūgō Shinto mit dem esoterischen Buddhismus – den geheimen Lehren (*mikkyō*) der Shingon Schule etwa. Schon aus Kanetomos eigener Darstellung spricht, daß ihm letztere Ausrichtung näher stand (vgl. MY: A3–A5).

Tatsächlich bestand im Mittelalter gerade von esoterischen Shingon Mönchen besonderes Interesse am *kami*-Glauben, was zu einem dichten Netzwerk esoterisch-shintoistischer Theorien und Theoreme führte. Noch heute bezeichnet man diese Verbindung von esoterischem Buddhismus und *kami*-Glauben mit Kanetomos Terminus als Ryōbu Shinto. Zu dessen wichtigsten Texten zählen das *Reikiki* und das *Nakatomi harae kunge*. Über die einzelnen Autoren, die Zeit und die Orte, an denen diese Schriften entstanden, besteht heute nach wie vor Unklarheit, da die meisten Texte apokryph sind und zudem Bestandteil von Geheimtraditionen waren. Als Entstehungszeit des Ryōbu Shinto wird jedoch zumeist das ausgehende 12. oder beginnende 13. Jahrhundert angenommen.¹⁴

Etwas besser sind die Thesen der Priester des Äußeren Ise Schreins, der Watarai, erforscht (s. Teeuwen 1996). Sie verfochten die

¹⁴ Zu diesem im Westen kaum erforschten Thema s. Teeuwen (2000; 1996, chap. 1); Teeuwen und van der Veere (1998) sowie Naumann (1994: 15ff). Kadoya Atsushi, ein Spezialist auf diesem Gebiet aus der jüngeren japanischen Forschergeneration, schlägt vor, den Begriff Ryōbu Shinto von der Vorstellung einer auf bestimmte Tempel, Schreine oder Familien beschränkten Shinto-Linie zu lösen und ihn als generelle Bezeichnung für den Diskurs zu verwenden, der sich zwischen esoterischen Mönchen und Shintopriestern vom 13. Jh. an entwickelte (Kadoya 1995). In einem ähnlichen Sinne verwende ich den Begriff „esoterischer Shinto“ (s.u.).

Einheit der Gottheiten von Ise und Dainichi Nyorai und bedienten sich dabei des Begriffsinventars esoterischer Buddhisten. Watarai Shinto wäre somit ohne wechselseitige Beeinflussung von Shingon Mönchen und Ise Priestern nicht denkbar. Die wichtigsten Schriften der Watarai wurden später unter der Sammelbezeichnung *Shintō gobusho* (Die Fünf Schriften des Shinto) zusammengefaßt.¹⁵ Sie wurden im Laufe des Mittelalters von zahlreichen, vom Watarai Shinto beeinflussten Schreinpriestern oder von an den *kami* interessierten buddhistischen Mönchen und Laien zitiert. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang u.a. Jihen (s. S. 86), Kitabatake Chikafusa, der Autor des berühmten *Jinnō shōtōki*, Inbe no Masamichi, sowie die Richtungen Miwa-ryū Shinto (Ōmiwa Schrein) und Goryū Shinto. Die *Shintō gobusho* hatten auch im Yoshida Shinto den Rang von kanonischen Werken.

In der japanischen Forschung bezeichnet man die hier angesprochenen Richtungen generell als „Shinto des Mittelalters“ (*chūsei shintō*)¹⁶ oder man bedient sich der angeführten Einzelbezeichnungen. Termini, die auf die spezielle Form des mittelalterlichen Synkretismus eingehen, finden sich (abgesehen von *shinbutsu shūgō* – „shinto-buddhistischer Synkretismus“) nicht. Wie sich im Zuge dieser Arbeit noch herausstellen wird, wäre jedoch eine generelle Bezeichnung für all jene shintoistischen Richtungen, die sich deutlich an den esoterischen Buddhismus anlehnen, äußerst zweckdienlich. Ich erlaube mir daher, in dieser Arbeit den Terminus „esoterischer Shinto“ einzuführen.¹⁷

¹⁵ Die bedeutendste Einzelschrift des Watarai Shinto ist wohl das *Yamato-hime-no-mikoto seiki*, das auch in deutscher Übersetzung von Horst Hammitzsch (1937) vorliegt.

¹⁶ Kubota Osamus 1959 erschienenes Werk *Chūsei shintō no kenkyū* gilt nach wie vor als ein Standardwerk auf diesem Gebiet, wenn auch viele Einzelergebnisse durch spezifische Arbeiten weiter entwickelt wurden. Eine Arbeit, die diese neueren Ergebnisse umfassend zusammenstellt, ist aber meines Wissens seit Kubota noch nicht erschienen.

¹⁷ Der Ausdruck „esoterischer Shinto“ wurde interessanterweise bereits 1893 von Percival Lowell zur Bezeichnung von schamanistischen Shinto-Praktiken geprägt (TASJ 21/22). Aston verweist auf diesen Artikel in einer Fußnote zur

Der Begriff „esoterischer Shinto“ dient hier vor allem dazu, das thematische Feld, in das sich die Untersuchung des Yoshida Shinto einschreibt, zu umreißen. Dieses Feld unterscheidet sich zunächst stark von den landläufigen Vorstellungen, die sich mit „Shinto“ verknüpfen, namentlich von der Vorstellung „Shinto als japanische Volksreligion“. Esoterischer Shinto war zweifellos immer eine Angelegenheit von Spezialisten, bzw. Eliten, die mit den Eliten des buddhistischen Klerus in weit engerem Kontakt standen als mit regionalen Priestern und Shamanen. Dennoch ist es meine persönliche Überzeugung, daß es diese Kreise waren, die die Idee eines Shinto als eigenständige Religion als erste hervorgebracht haben. Unter dem Einfluß der „Nativisten“ (*kokugaku*) wurde diese Idee später umgemünzt in eine Religion, die die atavistischsten Strukturen des japanischen Denkens bewahrt haben sollte, und in diesem Zusammenhang wurde tatsächlich der japanischen Volkskunde ein immer breiteres Interesse zuteil. Ein derartiges Interesse findet sich bei den esoterischen Begründern der Idee des Shinto nur äußerst marginal, sodaß Themen dieser Art auch in der gegenständlichen Untersuchung kaum behandelt werden. Dennoch lassen sich auch Kontinuitäten zwischen den mittelalterlichen Esoterikern und den Edo-zeitlichen Nativisten finden, namentlich in der Verbindung der Idee des Shinto mit dem Kaiserhaus. Fragen dieser Art führen uns wieder zur Geschichte der politischen Ideologisierung der *kami*, die im Rahmen dieser Untersuchung immer wieder angerissen wird.

Konkret beziehe ich mich mit dem Terminus „esoterischer Shinto“ zum einen auf das angesprochene Netzwerk von Texten, das von Ryōbu und Watarai Shinto ausgeht, zum anderen auf das mit diesem Textwerk eng verknüpfte Ritualwesen, das ganz besonders stark vom esoterischen Buddhismus geprägt ist: Verwendung von

Erklärung von *miko*, schamanistischen Schrein-Priesterinnen oder Medien (Aston: 79, Anm. 3). Meine Begriffsbildung orientiert sich dagegen an der engen Bedeutung von „esoterisch“ in „esoterischer Buddhismus“, d.h. ein religiöses System, das auf der einen Seite geheime, nicht jedermann zugängliche Wahrheiten postuliert, und andererseits entsprechende, streng geregelte Geheimhaltungsvorschriften, Ränge und Initiationen kennt.

magischen Handzeichen (skr. *mudrā*, jap. *insō*) und Formeln (*mantra*, *dhāraṇī*; *shingon*, *ju*), die nur auf mündlichem Weg weitergegeben werden dürfen, geheime Initiationen (*abhiṣekha*; *kanjō*), Anbetung von Sanskritzeichen, etc. Schließlich soll der Terminus auch Anleihen bei der chinesischen Philosophie nicht ausschließen, denn diese gehören ebenso zum Standardrepertoire der erwähnten Shinto Richtungen – namentlich die Yin Yang Lehre, die sich natürlich ohne weiteres als „zweiteilig“ identifizieren läßt, aber auch die mit Yin Yang verbundene chinesische Kosmologie und Kosmogonie (s.u.). Der Terminus „esoterischer Shinto“ soll hier bewußt nicht allzu exakt eingegrenzt, sondern experimentell verwendet werden. Es besteht die Hoffnung, daß er sich nach und nach mit konkreten Inhalten füllen wird, die zu einem umfassenderen Bild des mittelalterlichen Shintoismus in Japan führen, als es derzeit vorliegt.

Der Yoshida Shinto bietet für diesen Zweck den Vorteil, daß seine zentralen Schriften zum großen Teil das Werk einer einzelnen Person, Yoshida Kanetomos, sind. Daher läßt er sich verhältnismäßig einfach als ein System darstellen, ohne daß sich wie etwa im Watarai Shinto das Problem stellt, wie weit einzelne Vorstellungen von verschiedenen Autoren derselben Tradition verschieden interpretiert wurden. Es scheint, daß der Yoshida Shinto seiner homogenen Struktur viel an Durchschlagskraft verdankt, und daß Kanetomos Vorstellungen mit bemerkenswerter Stabilität bis weit in die Edo-Zeit hinein innerhalb des Yoshida Shinto beibehalten wurden. Wie weit sich der Yoshida Shinto aber tatsächlich im Laufe seiner Entwicklung veränderte, ist Gegenstand einer anderen Untersuchung. Die vorliegende Arbeit beschränkt sich darauf, die Selbst-Bewußtwerdung des Yoshida Shinto als religiöses System und die Faktoren, die zu seiner Formulierung führten, darzustellen. Obwohl dabei die Person und die geistige Welt des Begründers Yoshida Kanetomo im Mittelpunkt stehen, soll sein Denken nicht als revolutionärer Einzelfall geschildert werden. Mehr noch als dies etwa in Kurodas Aufsatz zur Sprache kommt, bin ich der Meinung, daß Kanetomo im Grunde nur Vorstellungen, die bereits von anderen Richtungen des esoterischen Shinto formuliert worden waren, aufnahm und in eine systematische Form brachte. Was ihn auszeichnet, ist allerdings das scharfe Bewußtsein der Tatsache, eine neue, eigenständige religiöse Strömung

zu vertreten, einschließlich aller politischer Konsequenzen, die ein derartiger Schritt nach sich zieht. Diesem Bewußtsein verdanken wir die oben erwähnte theologische Selbst-Reflexion von Shinto und damit auch die konsequente Verfolgung des Gedankens, daß Shinto eine dem Buddhismus vergleichbare Religion sein könnte. Kanetomo gab den esoterischen *kami*-Spekulationen somit erstmals einen Namen – Yuiitsu Shinto der Eine und Einzige Weg der Götter – und vereinnahmte sie damit zunächst für sich. Erst diese Vereinnahmung setzte meiner Meinung nach eine Diskussion in Gang, aus der letztlich auch unser heutiges Verständnis von Shinto erwuchs. In diesem Sinne ist die im Titel dieses Buches angesprochene „Erfindung des Shinto“ durch Kanetomo zu verstehen.

1.3. Vorstudien und Quellenwerke

Nachdem der Yoshida Shinto teils aus innerer Schwäche, teils aufgrund der Religionspolitik der Meiji-Regierung seine Existenzgrundlage verloren hatte und allgemein in Vergessenheit geraten war, erfuhr er in der akademischen Welt Anfang des 20. Jahrhunderts eine gewisse Rehabilitation. Als Pionier der Yoshida Forschung ist wohl Emi Kiyokaze zu nennen. Selbst Shinto Priester setzte er sich mit Kanetomos Lehre sowohl geschichtlich als auch inhaltlich auseinander. 1907 veröffentlichte er eine Studie des Yoshida Shinto, die u.a. eine detaillierte Analyse der Textstruktur des MY enthält. Noch heute wird Emis Schema in der japanischen Sekundärliteratur zumeist ohne nennenswerte Erweiterungen reproduziert, oft ohne auf seine Urheberschaft hinzuweisen.

Als Einführung in die Forschungsgeschichte des Yoshida Shinto in Japan empfiehlt sich ein Artikel von Asoya Masahiko (1994: 95–139), der zwei kontinuierliche Diskurse von Yoshida-Kritikern und Yoshida-Apologeten isoliert und bis in die Edo-Zeit zurückverfolgt. Die Kritiker werfen Yoshida Kanetomo generell Unaufrichtigkeit, Eigennutz und Eifersucht auf andere religiöse Institutionen vor, die Apologeten sehen in ihm den frühen Vertreter eines positiv verstandenen japanischen Nationalismus (*nippon chūshin shugi*). Diese Gruppen führten offenbar besonders in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, als das Thema Shinto auch politisch brisant war, eine lebhaft

Diskussion. Asoya ordnet dabei dem Lager der Kritiker Gelehrte wie Tsuda Sōkichi (1873–1961) oder Muraoka Tsunetsugu (1884–1946) zu, den Apologeten hingegen Yamada Takao (1873–1958), Kōno Seizō (1882–1963) oder Miyachi Naokazu (1886–1949). (Als weiterer früher Yoshida Experte sollte außerdem Emi Kiyokaze Erwähnung finden.) Die Ergebnisse dieser Forschergeneration mögen vom ideologischen Klima ihrer Zeit bestimmt sein, bilden aber dennoch den Grundstock der heutigen Kenntnisse über den Yoshida Shinto. Insgesamt hat sich der Fokus der Forschung jedoch etwas von der Person Kanetomos weg verlagert. Die Geschichte seiner Familie und die geistesgeschichtlichen Wurzeln seiner Thesen rückten dabei in den Vordergrund. Kanetomo steht daher heute nicht mehr als (im positiven wie im negativen Sinne) isolierte Einzelpersönlichkeit da, als die er etwa von Ishibashi und Dumoulin (1940) auf der Grundlage der zeitgenössischen japanischen Forschung dargestellt wird. Diese Neubewertung wurde zweifellos von den auch schon vor dem Krieg tätigen Religionshistorikern Kubota Osamu (1910–), Hagiwara Tatsuo (1916–1985) und Nishida Nagao (1909–1981) eingeleitet.

Daß sich heute ein etwas klareres Bild von der Geschichte des Yoshida Shinto erkennen läßt, ist nicht zuletzt den Fortschritten in der Materialaufarbeitung und -auswertung zu danken. Auch wenn die Archive, in denen die ehemalige Privatbibliothek der Yoshida mittlerweile untergebracht ist – etwa das Yoshida-Archiv (Yoshida-bunko) der Tenri Universität – noch immer nicht vollständig durchforstet sind, kann man seit einigen Jahren auf sehr handbare Materialsammlungen zurückgreifen. Hervorzuheben sind vor allem zwei Bände der renommierten Sammlung *Shintō taikei* (ST): Band 7/8 (*Urabe Shintō, jō*, 1985) enthält die bekanntesten Schriften Yoshida Kanetomos, MY und *Shintō taii*, in verschiedenen (auch vom Autor eigenhändig verfaßten) Textversionen, sowie das Edo-zeitliche Quellenwerk *Shingyō ruiyō*. Der Band wird von einer umfangreichen Erläuterung von Nishida Nagao eingeleitet. Band 7/9 (*Urabe shintō, ge*, 1992) enthält die wichtigsten Schriften zum Ritualwesen des Yoshida Shinto. Neben Ritualmanualen verschiedener Yoshida Zeremonien finden sich hier auch Feldforschungsnotizen aus den 1940er und 50er Jahren, die eines der letzten rezenten Beispiele des Yoshida Ritus dokumentieren. Die

ebenfalls ausführliche Einleitung zu diesem Band stammt von Okada Shōji.

Eine weitere wichtige Sammlung, die in unregelmäßigen Abständen vom Yoshida Schrein in Kyoto herausgegeben wurde, sind die fünfbandigen *Yoshida sōsho* (Schriften der Yoshida, 1940–1984): Bände 1 bis 4 wurden ebenfalls von Nishida Nagao, der 5. Band von Okada Shōji betreut. Das Material der ersten drei Bände dieser schwer erhältlichen Reihe überschneidet sich zum Großteil mit ST 7/8, Band 4 ist dem speziellen Ritual *Nakatomi harae*, Band 5 der Yoshida Exegese des *Nihon shoki* gewidmet.

Als weitere dieser Arbeit zugrunde liegende Quellensammlung soll auch Band 19 der bekannten Reihe *Nihon shisō taikei* (NST), *Chūsei shintō-ron* (Traktate zum mittelalterlichen Shinto), herausgegeben und annotiert von Ōsumi Kazuo, 1977, erwähnt werden. Die dort enthaltene Ausgabe des MY ist in gewohnter Weise mit Lesehilfen und Anmerkungen versehen und wurde aus diesem Grund auch als Grundtext der im Zuge des Forschungsprojekts angefertigten Übersetzung des MY herangezogen.¹⁸ NST 19 enthält aber auch eine Reihe anderer wichtiger Texte des esoterischen Shinto, u.a. ein Fragment des *Kuji hongī gengi* von Kanetomos entferntem Verwandten Jihen.

Mit Nishida und Okada, beide Professoren der Shinto Universität Kokugakuin Daigaku, sind die Namen jener Shinto-Historiker, die seit dem Zweiten Weltkrieg auf dem Gebiet des Yoshida Shinto das meiste geleistet haben, bereits genannt worden. Von beiden existieren außer den erwähnten Quelleneditionen umfangreiche Studien zur Geschichte, bzw. Vorgeschichte des Yoshida Shinto, also zur priesterlichen Familienlinie der Yoshida-Urabe, aus der Kanetomo hervorging (s. Kapitel 3). Die wichtigsten Artikel zum Yoshida Shinto von Nishida Nagao sind in Band 5 seiner Schriftensammlung *Nihon shintōshi kenkyū* (Studien zur Geschichte des japanischen Shinto, 1979) wiederaufgelegt worden. Von Okada Shōji liegt derzeit noch kein Sammelband zum Thema Yoshida Shinto vor, nur seine Veröf-

¹⁸ Ein Vergleich mit den in ST 7/8 enthaltenen Versionen ergab nur unwesentliche Abweichungen, die in der Übersetzung zumeist angemerkt wurden.

fentlichungen zur Geschichte der frühen Urabe sind in einem Band über das höfische Zeremonialwesen der Heian-Zeit (Okada 1994) noch einmal publiziert worden. Sein besonderes Interesse gilt auch der Entwicklung eines shintoistischen Begräbniskultes aus dem Ritualwesen des Yoshida Shinto. Seine diesbezüglichen Forschungen brachte er u.a. als Mitherausgeber eines lexikalischen Werkes über Begräbnisriten des Shinto (*Shintō sōsai saijiten*, 1997) an die Öffentlichkeit. Er ist außerdem Mitherausgeber eines neuen, 1994 erschienenen Shinto Lexikons, *Shintō jiten* (SJ), das den neuesten Stand der Shinto Forschung auch formal sehr ansprechend repräsentiert.

Detailreiche Einzelstudien, bzw. Recherchen im Schrifttum der Yoshida, verfaßte auch Demura Katsuaki, ein Schüler Kubota Osamus. Er war besonders in den 70er Jahren auf dem Gebiet der Yoshida Forschung aktiv, veröffentlichte aber auch in den 90er Jahren einige Artikel. Sein Sammelband *Yoshida Shintō no kisoteki kenkyū* (Grundlagenstudien des Yoshida Shinto, 1997) präsentiert diese Arbeiten noch einmal in z.T. überarbeiteter Form. Demuras Akribie auf dem Gebiet der Textgeschichte steht der streng historisch-philologisch orientierten Arbeitsweise Nishidas und Okadas nahe. Als westlicher Leser würde man sich allerdings gelegentlich wünschen, daß er in Hinblick auf die Interpretation der Texte nicht nur das Material für sich selbst sprechen lassen würde. Umso besser eignen sich seine Studien jedoch als Ergänzung zu den bereits angeführten Materialsammlungen.

Eine weitere monographische Studie verdient es, hervorgehoben zu werden: Es handelt sich um das 1993 posthum veröffentlichte Werk des leider früh verstorbenen Religionshistorikers Takao Yoshimasa mit dem Titel *Shinbutsu shūgō no baikai to shita onmyōdō – Yoshida shintō o chūshin to shite* (Die Yin Yang Lehre als Vermittler des shinto-buddhistischen Synkretismus, mit besonderer Berücksichtigung des Yoshida Shinto). Wie im Titel schon angedeutet, geht die Arbeit von einer ideengeschichtlichen Fragestellung aus und beschäftigt sich vor allem mit dem chinesischen Gedankengut im Yoshida Shinto. Dabei wird auch die Entwicklung der Yin Yang Lehre in China und die Geschichte ihrer Übernahme nach Japan berücksichtigt.

Daneben existiert eine Reihe von Aufsätzen diverser Autoren zum Yoshida Shinto. Hervorzuheben wären u.a. eine zusammenfas-

sende Darstellung des Yoshida Shinto auf Grundlage der Forschungen Nishidas und Kubotas von Taira Shigemichi in seinem Werk über Yoshikawa Koretari (1966); eine Übertragung des MY in modernes Japanisch durch Ishida Ichirō (1970); eine Inhaltsanalyse desselben durch den Buddhisten Ōkuwa Hitoshi (in *Nihon kinsei no shisō to bukkō*, 1989); und eine philologische Analyse des taoistischen Gedankenguts im MY durch Sugahara Shinkai (1996). Zur Chronologie der Entstehung des Yoshida Heiligtums Saijōsho Taigenkyū erschien 1977 ein sehr aufschlußreicher Artikel des Architekturhistorikers Fukuyama Toshio, an den zwei Aufsätze von Itō Satoru (1990 und 1992) thematisch anknüpfen.

Im Vergleich etwa zum Watarai Shinto nimmt sich die Zahl der Yoshida bezogenen Publikationen auch in Japan äußerst bescheiden aus. Zweifellos liegt dies auch daran, daß im Fall des Yoshida Shinto ein populäres Symbol wie der Ise Schrein fehlt (bzw. in Vergessenheit geraten ist). Innerhalb der akademischen Forschung läßt sich jedoch feststellen, daß sich die führenden Experten des Watarai Shinto zumeist auch zum Yoshida Shinto geäußert haben und umgekehrt.

Wie bereits eingangs angedeutet, fanden die japanischen Forschungen im Westen bislang nur bescheidenen Widerhall. Immerhin veröffentlichten Ishibashi Tomonobu und Heinrich Dumoulin bereits 1940 eine deutsche Übersetzung von Kanetomos Hauptwerk, dem *Yuiitsu shinto myōbō yōshū* (MY), in *Monumenta Nipponica*. Diese Übersetzung verdient als Pionierwerk auf dem Gebiet der mittelalterlichen Shintoforschung sicherlich gebührende Anerkennung, vor allem, wenn man bedenkt, daß zu diesem Zeitpunkt noch keine modernen Druckfassungen des MY vorlagen.¹⁹ Umso verdienstvoller sind die zahlreichen Anmerkungen, die vor allem auf buddhistische Bezüge des Textes hinweisen. Dennoch muß man sagen, daß die Übersetzung den Autor Kanetomo selbst auf charakteristische Weise unterschätzt und daher auf die inhaltlichen Querverbindungen inner-

¹⁹ In Japan machte Nishida Nagao bereits 1942 in *Yoshida sōsho* 2 auf die Übersetzung aufmerksam und zitierte sie sogar auszugsweise; vgl. Nishida 1942: 35–36.)

halb des Textes kaum Rücksicht nimmt.²⁰ Von Beginn meiner Beschäftigung mit dem Yoshida Shinto an war ich hingegen der Ansicht, daß im Original doch noch etwas mehr Sinn zu finden sein müsse, als die bisherigen Übersetzungen annehmen lassen. Ich hoffe, meine neuerliche Übersetzung des Textes im Anhang dieser Studie rechtfertigt diese Überzeugung.

Auf die Übertragung des MY ins Deutsche folgte schon 1943 ein hoch aufschlußreicher Artikel über das Hauptheiligtum der Yoshida von Dietrich Seckel, ebenfalls in den *Monumenta Nipponica*. Nach dem 2. WK, als die Beschäftigung mit dem Thema Shinto ganz allgemein einer selbst auferlegten Zensur in Fachkreisen unterworfen war, brach naturgemäß auch die Beschäftigung mit dem Yoshida Shinto in

²⁰ Als Beispiel mag hier folgender Satz aus der zweiten Antwort (A2) des MY genügen:

Hatamata honji no hōmi o shū-shite wa, naishōjō no rikyō ni nazorae
 将亦本地の法味ヲ修シテハ、内清浄の理教ニ准へ

(Nach NST 19: 210; die von Ōsumi Kazuo stammende Transkription entspricht den *furigana* der ersten Druckfassung des MY von 1655, die auch von Ishibashi und Dumoulin herangezogen wurde; für eine vollständige Wiedergabe dieser Fassung s. ST 7/8: 132.)

Ishibashi und Dumoulin übersetzen: „Indem ferner der religiöse Sinn des Urstandes (honji 本地) verkostet wird, nähert man sich der ideellen Lehre der inneren Lauterkeit.“ In meiner Übersetzung lautet der gleiche Satz: „Wenn sie sich am Dharma der Urform laben, so imitieren sie damit die Lehre vom Prinzip der Inneren Reinheit (*nai-shōjō*).“ Aus dem Zusammenhang genommen mögen beide Übersetzungen ihre Berechtigung haben. Was die frühere Übersetzung aber unterschlägt, ist der Hinweis, daß *naishōjō* ein zentrales Konzept des MY ist, das weiter unten auch eingehend behandelt wird. Dort übersetzen Ishibashi und Dumoulin den Begriff mit „innere Reinheit“, während sie hier von „innerer Lauterkeit“ sprechen, sodaß der Zusammenhang gänzlich unter den Tisch fällt. In meiner Übersetzung versuche ich dagegen transparent zu machen, daß in diesem Satz eine Kritik an jenen steckt, die die „Innere Reinheit“ des Yoshida Shinto bloß „imitieren“.

Es erscheint mir im übrigen nicht uninteressant darauf hinzuweisen, daß Ishibashi Tomonobu (nach seinen sonstigen Publikationen zu schließen) Judaist und Bibelforscher war und wahrscheinlich auf diesem Wege mit dem Jesuitenpater Dumoulin in nähere Bekanntschaft kam.

der westlichen Japanologie fast völlig ab. Immerhin läßt sich anführen, daß er 1956 von Benl und Hammitzsch in ihrem einführenden Werk *Japanische Geisteswelt. Vom Mythos zur Gegenwart* als repräsentative Richtung des mittelalterlichen Shintoismus vorgestellt wurde (Benl und Hammitzsch 1956: 206–10), und daß sich ein Beitrag zum Yoshida Shinto von Donald Keene im renommierten Quellenwerk *Sources of Japanese Tradition* 1 (Tsunoda, de Bary, Keene 1964) findet.

Erst 1992 erfolgte die erwähnte Übersetzung des *Myōbō yōshū* ins Englische durch Allan Grapard (1992b). Im Vergleich zur früheren deutschen Übersetzung (die Grapard im Gegensatz zu Spezialisten wie Nishida Nagao kaum der Erwähnung wert befindet) liest sich diese Übersetzung wesentlich flüssiger und ist sicherlich aus einem tieferen Grundverständnis der intellektuellen Strömungen der Zeit geschrieben. Gleichzeitig entbehrt sie jedoch der detaillierten Anmerkungen und wirkt überhaupt oftmals zu salopp. Auch Grapard entgehen meiner Meinung nach die Tiefenstrukturen des Textes.

Schließlich wird dem Yoshida Shinto in Klaus Krachts *Studien zur Geschichte des Denkens im Japan des 17. bis 19. Jahrhunderts* (1986), in Nelly Naumanns *Die einheimische Religion Japans* 2 (1994), in Mark Teeuwens *Watarai Shintō* (1996) und in Klaus Antonis *Rituale und ihre Urheber* (1997) eingehendere Erwähnung zuteil. Zahlreiche Werke zur Geschichte des Shinto enthalten zudem Hinweise auf Yoshida Kanetomo als Repräsentationsfigur des mittelalterlichen Shinto (s. z.B. Laube 1999).

Alles in allem muß man dennoch zugeben, daß westliche Autoren bisher nur wenig mehr getan haben, als japanische Studien des Yoshida Shinto in Kürze zusammen zu fassen. In Japan sind wiederum rein historisch, bzw. textgeschichtlich ausgerichtete Detailstudien bei weitem in der Überzahl. Die wenigen phänomenologischen oder textanalytischen Ansätze stammen eher von Nicht-Spezialisten und berücksichtigen fast ausschließlich das MY. Dieses ist aber, wie schon angedeutet, durch die Kenntnis des Yoshida Ritualwesens wesentlich leichter zugänglich. Auch die vorliegende Arbeit ist letzten Endes auf das Verständnis der Haupttexte des Yoshida Shinto ausgerichtet. Dabei versucht sie jedoch, sowohl den historischen Hintergrund als auch den rituellen Kontext in der Analyse mitzuden-

ken und so zu einer Synthese der bisher geleisteten Forschungsarbeiten zu gelangen.

1.4. Aufbau der Arbeit

- ▷ Das folgende zweite Kapitel versteht sich als Weiterführung der Einleitung anhand der Besprechung des Schreins Saijōsho Taigenkyū. Dieses ehemals wichtigste Bauwerk des Yoshida Shinto ist heute mehr oder weniger sein letzter sichtbarer Überrest. Sowohl die Symbolik als auch die Entstehungsgeschichte des Saijōsho Taigenkyū bieten einen guten Eindruck von den kontroversiellen politischen und religiösen Ansprüchen des Yoshida Shinto. Spätere Kapitel sollen verständlich machen, wie dieser Anspruch aus dem sozialen, historischen und geistesgeschichtlichen Umfeld der Yoshida Priester zu verstehen ist.
- ▷ Kapitel 3 beleuchtet die historischen Voraussetzungen der Entstehung des Yoshida Shinto, insbesondere die Tradition und das Selbstverständnis der Priesterfamilie Yoshida-Urabe. Dabei werden verschiedene historische Fehleinschätzungen, die sich nach wie vor in der Sekundärliteratur finden, aufgrund der jüngsten Forschungen korrigiert. Die teils recht detailreichen Erörterungen der Familiengeschichte erscheinen mir insofern gerechtfertigt, als diese Familiengeschichte für den Yoshida Shinto selbst die Grundlage seiner Legitimität darstellt.
- ▷ Kapitel 4 setzt die historische Fragestellung fort und konzentriert sich dabei auf Yoshida Kanetomo, den Begründer des Yoshida Shinto. Insbesondere geht es darum, die Entstehung dieser neuen Lehre in den Kontext der Zeitumstände (Ōnin-Krieg) zu bringen. Ein Abschnitt über die Erbfolgestreitigkeiten im Hause Yoshida deutet auf die Entwicklungen nach Kanetomos Tod hin, die in einer späteren Untersuchung noch eingehender beleuchtet werden sollen.
- ▷ Mit Kapitel 5 wendet sich die Arbeit dem von Kanetomo geschaffenen religiösen System zu. Das Kapitel bietet einen Einstieg in das Ritualsystem des Yoshida Shinto und analysiert vor allem die kompositorischen Techniken, die Kanetomo nicht nur bei der

Produktion von Riten sondern teilweise auch in seinen theoretischen Schriften anwendete. Wir erhalten dadurch Hinweise, wie die verschiedenen geistigen Traditionen, auf denen der Yoshida Shinto aufbaut, in der Praxis verschmolzen wurden. Diese Kenntnis erleichtert das Verständnis vieler doktrinärer Thesen des Yoshida Shinto, die zweifellos im Hinblick auf die bereits entwickelten Rituale aufgestellt wurden. Im Anhang findet sich zudem die Übersetzung eines repräsentativen Ritualmanuals, das durch Auszüge aus japanischen Feldforschungsberichten ergänzt ist, um so eine ungefähre Vorstellung von der praktischen Abwicklung eines Yoshida Rituals zu gewinnen. Diese Riten waren in ein Netz esoterischer Übertragungen und geheimer Ränge eingebunden, das später die Grundstruktur der Herrschaft der Yoshida über andere Schreine darstellen sollte. Dieses Herrschaftsprinzip wird zwar im Laufe der Arbeit mehrmals erwähnt, es läßt sich jedoch für Kanetomos Lebzeiten nur ungenau rekonstruieren und soll daher im einzelnen erst in der späteren Studie dargestellt werden.

- ▷ Kapitel 6 analysiert die Grundthesen des Yoshida Shinto anhand der Schriften *Shintō taii* und *Yuiitsu shintō myōbō yōshū* (MY), deren Übersetzung ebenfalls im Anhang beigelegt ist. Die wichtigsten Punkte sind der allgemeine Begriff von *kami*, auf den Kanetomos Lehren aufbauen, die doppelte Natur von Shinto als offene und als geheime Lehre, die Bedeutung der chinesischen Kosmologie und ihre Verschmelzung mit dem Ritualsystem und schließlich die Konzeption von Shinto im Verhältnis zu Buddhismus und chinesischer Philosophie. Die Analyse zeigt, daß sich Kanetomos Konzepte zwar nicht als gänzlich frei von inneren Widersprüchen darstellen lassen, daß seine Lehre aber wesentlich durchdachter und homogener aufgebaut ist, als dies in herkömmlichen Erörterungen des Yoshida Shinto zum Ausdruck kommt.
- ▷ In Kapitel 7 werden die Schlußfolgerungen aus den vorherigen Kapiteln noch einmal zusammengefaßt.
- ▷ Der Anhang enthält die erwähnten Übersetzungen des Ritualtextes (*Sangen*) *Jūhachi shintō shidai*, des *Shintō taii* und des MY und soll dem interessierten Leser damit die Möglichkeit zur Überprü-

fung und Weiterverwendung des wichtigsten untersuchten Textmaterials bieten. Es handelt sich um eine interpretierende Übersetzung, obwohl ich mich nach Möglichkeit auch um eine philologisch korrekte Wiedergabe des Originals bemüht habe. Damit steht meine Methode im Gegensatz etwa zu Klaus Krachts „transparenter“ Übertragung, die ein bestimmtes Zeichen oder einen bestimmten Begriff stets mit demselben Übersetzungswort wiedergibt.²¹

²¹ So verwendet Klaus Kracht (1986) unabhängig vom Kontext stets das Wort „Geist“ als Übersetzung des Zeichens 神 (chin. *shen*, jap. *shin/kami*), während ich je nach meinem persönlichem Verständnis der Textstelle Übersetzungsworte wie „Gottheit“, „göttlich“, „heilig“, u.a.m. benütze. Wo meine Übersetzung allenfalls zu frei erscheinen könnte, habe ich versucht, diesen Mangel an Transparenz im philologischen Sinne durch entsprechende Fußnoten auszugleichen.

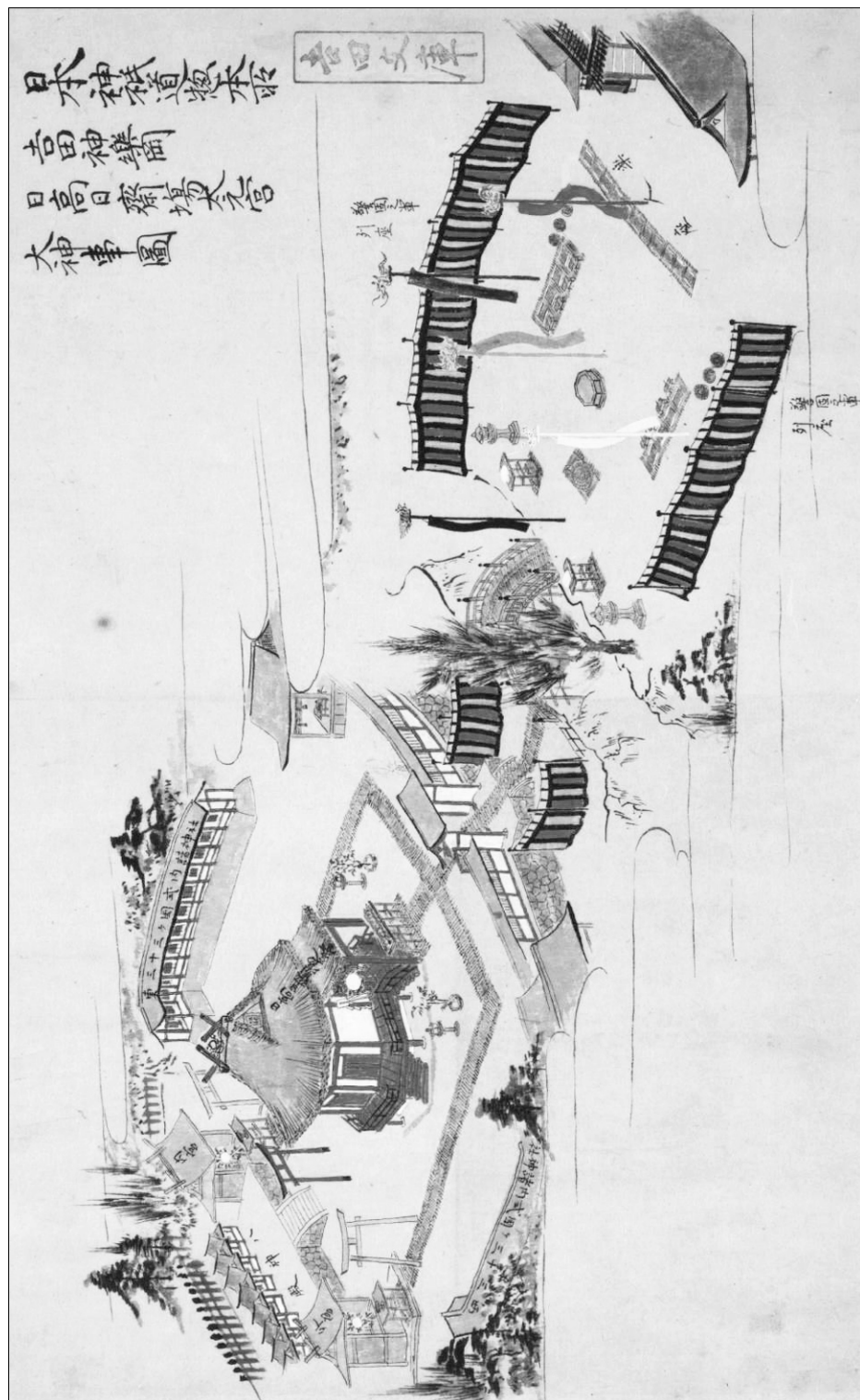


Abb. 1: Skizze der Schreinanlage des Taigenkyū Saijōsho vor 1868
 Siehe auch Detail in Farbe am rückwärtigen Umschlag.
 Quelle: Tenri Toshokan, Yoshida Bunko

KAPITEL 2

Saijōsho Taigenkyū – ein Schrein als Manifest

Der allgemeinen Bevölkerung Kyotos trat der Yoshida Shinto erstmals 1484 in Gestalt eines neuartigen Bauwerks mit dem sonderbaren Namen Saijōsho Taigenkyū (Weiheplatz und Schrein des Großen Ursprungs) entgegen. Dieser Schrein besaß eine für Shinto Schreine höchst ungewöhnliche Achteck-Form und war einem unüberbietbaren Ensemble von Gottheiten geweiht: Zum einen dem „Gott des Großen Ursprungs“, Taigen sonshin, zum anderen der Gesamtheit aller japanischen *kami*.

Wie war es möglich, einen solchen, bislang unbekannten Gott, der noch dazu über allen bekannten Gottheiten stehen sollte, plötzlich neu einzuführen? Verletzte ein derartiges Unternehmen nicht die sakrosankte religiöse Ordnung rund um den Tenno und dessen Ahnengottheit Amaterasu? Paßte ein chinesisch klingender Name wie Taigen sonshin überhaupt in das traditionelle Pantheon der *kami*? Vor dem Hintergrund unseres heutigen Shinto-Verständnisses erscheint das erste öffentliche Auftreten des Yoshida Shinto in der Tat als ein Skandal, als Provokation, als schamlose Hochstapelei und Anmaßung. Und je eingehender man sich die Details dieses Auftretens ansieht, umso nachhaltiger verstärkt sich dieser Eindruck. Wie kein andere Schrein in Japan verdeutlicht der Hauptschrein des Yoshida Shinto einen religiösen Führungsanspruch, der nicht nur den japanischen Archipel, sondern im Grunde das gesamte Universum in sich einschließt.

Dieses selbstbewußte Auftreten wird allgemein als Zeichen des Durchbruchs von Yoshida Kanetomos Yuiitsu Shinto angesehen; als

Erweis, daß diese Lehre in ihren Grundzügen vollendet war und begann, öffentliche Anerkennung zu finden.¹ Lehre und Bauwerk sind wie zwei verschiedene Medien, durch die der gleiche universale Anspruch, *die* zentrale religiöse Institution des Landes zu sein und alle *kami* des Landes zu repräsentieren, nach außen getragen werden soll. So kompliziert der Yoshida Shinto dies im einzelnen begründet und in der komplexen Symbolik des Saijōsho zum Ausdruck bringt, dieser Anspruch steht in beiden Fällen unmißverständlich fest.

Im Gegensatz dazu muten die Ausmaße der gesamten Anlage beinahe bescheiden an. Doch sollte man sich in diesem Zusammenhang in Erinnerung rufen, daß auch der traditionelle Yoshida Schrein und sein Vorbild, der Kasuga Schrein in Nara, überraschend klein dimensioniert sind. Schreine sind Wohnort einer Gottheit, deren „Gottleib“ (*shintai*) hier mehr oder weniger unzugänglich verwahrt ist. Alter, Herkunft und Symbolkraft von Gottleib und Wohnort sind mindestens ebenso ausschlaggebend für die Bedeutung eines Schreins, wie seine prächtige Ausgestaltung. Sicher war Kanetomo auch im Hinblick auf die Dimensionen und das Erscheinungsbild seines Schreines keinesfalls unambitioniert, doch waren ihm in

¹ Auf diese Bedeutung von Kanetomos wichtigstem baulichen Projekt wies schon in der Zwischenkriegszeit Kōno Seizō, ein Apologet des Yoshida Shinto, hin, indem er feststellte, daß dieses Bauwerk „die Lehre des Genpon-sōgen Shinto so, wie sie im *Yuiitsushintō myōbō yōshū* dargelegt ist, in materieller Form ausdrückt und konkretisiert“ (Kōno 1959: 63). Im Westen nahm sich Dietrich Seckel (1943) in seinem Artikel „Taigenkyū, das Heiligtum des Yuiitsu-Shintō“ ausführlich dieser Thematik an. Dieser Artikel verdient um so mehr Beachtung, als es vor dem 2. WK selbst in Japan noch keine eingehenden Studien zu dem Bauwerk gab und Seckel nicht nur auf die historischen Umstände seiner Entstehung, sondern auch auf seine architektonischen Besonderheiten und seine kunstgeschichtliche Bedeutung eingeht. Meines Wissens stellte erst 1977 der berühmte Architekturhistoriker Fukuyama Toshio das Zentralheiligtum des Yoshida Shinto in den Mittelpunkt einer ähnlichen religions- und kunstgeschichtlichen Betrachtung (Fukuyama 1977). Davor hatte Hagiwara Tatsuo in seiner wichtigen Studie mittelalterlicher Schreinorganisationen einige interessante Hinweise auf die Vorgängerbauten des heute bekannten Saijōsho geliefert (Hagiwara 1975). In jüngerer Zeit führte Itō Satoru diese Thematik in zwei detaillierten Aufsätzen fort (Itō 1990 und 1992).

diesem Punkt durch die knappen Ressourcen unmittelbar nach der Zeit des Ōnin-Krieges Grenzen gesetzt. In erster Linie war er daher bemüht, die ideellen Attribute seines Heiligtums bedeutsam hervortreten zu lassen. Dies soll nun kurz veranschaulicht werden.

2.1. Namen und bauliche Anlage

Die einzelnen Gebäude des Saijōsho tragen verschiedene Inschrifttafeln, um die sich diverse Geschichten und Legenden ranken. Namentlich auf dem zentralen Achteck-Bau befinden sich drei Tafeln mit den Inschriften *Taigenkyū*² (Schrein des Großen Ursprungs), *Nihon saijō hitaka hi-no-miya* (Japans höchster sonnenhoher Sonnen-Schrein) und *Nihon kokuchū sanzenyo za amatsukami tsuchitsukami yaoyorozu no kami* (Die über 3.000 Götter des Himmels und der Erde innerhalb Japans und die acht Millionen *kami*). Die Schriftzüge werden verschiedenen berühmten Persönlichkeiten zugesprochen, allen voran die Tenno Saga (786–842) und Go-Tsuchimikado (1442–1500). Letzterer war zur Zeit der Erbauung des Schreins (1484) an der Regierung und hatte zu Kanetomo persönliche Beziehungen, es ist also nicht auszuschließen, daß einer der Schriftzüge wirklich seinem Pinsel entstammt.

Wie schon die Inschriften besagen, ist das Yoshida Heiligtum einerseits der Gesamtheit aller nur denkbaren *kami* gewidmet, andererseits der allerhöchsten Gottheit. Diese Gottheit wird zunächst als Gott des Großen Ursprungs (*taigen*) bezeichnet. Es gibt Hinweise, daß Kanetomo diesen Urgott als identisch mit Kuni-no-tokotachi, dem ersten Gott des *Nihongi* ansah, wie dies schon der Watarai Shinto getan hatte. Tatsächlich bleibt die Beziehung dieser chinesischen Gottesbezeichnung zu den Götternamen in den japanischen Mythen allerdings verschwommen. In einer der drei großen Zeremonien des Yoshida Shinto findet sich eine Anrufung der „Titel des Ur-

² Die Lesung ist umstritten. Fukuyama Toshio plädiert für Daigengū als orthodoxer Lesung (Fukuyama 1977: 52). In einem der jüngsten Lexika des Shinto finden sich sogar drei *furigana*-Lesungen: *Taigenkyū* (Okada Shōji, SJ: 12), *Daigenkyū* (Yumiyama Tatsuya, SJ: 179) und *Daigengū* (Itō Satoru, SJ: 446).

gottes“, die aus einer ganzen Reihe von „Himmlichen Göttern“ aus *Kojiki* und *Nihon shoki* besteht.³ Somit könnte es sich bei der Bezeichnung Taigen sonshin auch um einen Plural (die höchsten Gottheiten) handeln.

Auf einer weiteren Tafel erscheint der Schrein einer Art Sonnen-gottheit geweiht zu sein (Sonnenhoher Sonnenschrein). Diese Mehrfachbenennungen schaffen jene charakteristische Unschärfe, wie sie auch für die Eigenbezeichnung von Kanetomos Lehre (Genpon-sōgen/ Yuiitsu Shinto) typisch ist: Handelt es sich um Synonyme? Um Eigennamen? Oder um Beschreibungen, welche die unterschiedlichen Aspekte der verehrten *kami* erläutern? Beziehen sie sich auf die gesamte Anlage oder nur auf den zentralen Schrein? Yoshida Quellen geben kaum direkt Auskunft auf derartige Fragen. Mit Seckel (1943: 57) habe ich es mir zur Gewohnheit gemacht, „Taigenkyū“ 大元宮 konkret auf den zentralen Achteckbau zu beziehen, und mit „Saijōsho“ 齋場所, dem Namen, der auf keiner Tafel steht, aber am häufigsten in Zusammenhang mit dem Heiligtum auftaucht, die gesamte Anlage zu bezeichnen. Diese Terminologie stützt sich auf die Auffassung, daß die ganze Anlage ein „Ort“ (*jōsho* 場所) besonders reiner, „weihevoller Zeremonien“ (*sai* 齋) sei, während das Zentralgebäude der „Schrein“ (*kyū* 宮) wäre, worin der Gottleib des „Taigen“ aufbewahrt ist. Einige Yoshida Quellen bestätigen diese Verwendung (vgl. S. 59). Das soll aber nicht bedeuten, daß diese Definition vom Yoshida Shinto selbst durchwegs eingehalten oder gar orthodox vorgeschrieben wird. Die Doppelbenennung scheint nicht zuletzt auch einen relativ banalen historischen Grund zu haben: Wie noch ausführlicher zu besprechen sein wird, existierte ein „Saijōsho“ schon vor 1484, während „Taigenkyū“ offenbar erst zu diesem Zeitpunkt belegbar ist. Möglicherweise entspricht Taigenkyū daher einer späteren Phase von Kanetomos Lehre, in der das Taigen-Konzept bereits deutlich herausgearbeitet war.

Auf semantischer Ebene ist „Taigenkyū“ mit einem konkreten Gottesnamen verbunden, während „Saijōsho“ stets im Ungewissen

³ S.u. Kapitel 5, S. 181, Anm. 31, bzw. die Übersetzung der *Achtzehn Shintō Zeremonie*, Abschnitt 15 im Anhang.

läßt, ob es sich überhaupt um einen Eigennamen oder um einen generischen Terminus (in etwa mit „Weiheplatz“ zu übersetzen) handelt. Die gesamte Anlage wird heute, z.B. von Seiten des Yoshida Schreins selbst, bevorzugt „Taigenkyū“ genannt. In den Quellen (namentlich den Quellen der Yoshida) ist jedoch weit häufiger von „Saijōsho“ die Rede, manchmal auch von „Nihon saijō jingi saijō“, etc., also dem „höchsten Götter-Weiheplatz Japans“. Diese Bevorzugung einer eher vagen Bezeichnung mag mit einer allgemeinen Scheu, den Namen der Gottheit eines Schreins zu nennen, verbunden sein. Darüber hinaus bietet Saijōsho gerade aufgrund seiner Unschärfe aber auch Möglichkeiten der Assoziation, die der Yoshida Shinto nicht ungenützt lassen wollte. Entsprechend erklärt eine Yoshida Schrift aus der Edo-Zeit:

„Weiheplatz“ (*saijō*) ist dasselbe wie „Weihestätte“ (*saitei*) und die Zeichen „*sai-tei*“ finden sich im Kapitel über das Götterzeitalter [des *Nihon shoki*]. Auch [das Wort] *saiji* 齋時 in der Chronik Jinmus (s.u.) bedeutet dasselbe wie *saijō*. Wenn man von „Saijōsho“ spricht, so ist damit ein Ort von höchster Reinheit gemeint, an dem sämtliche Götter verehrt werden. Auch im *Ruijū sandai kyaku* wird der Ort des Kasuga-Schreins als *saijō* bezeichnet (Abschnitt Daijōkan, Showa 8 (841)). In Ise gibt es den *Saigū*, es ist der Ort an dem die kaiserlichen Prinzessinnen ihren Dienst im Ise Schrein verrichten. Im Kamo Schrein und im Jingi-kan gibt es den *Saiin*. All dies sind Bezeichnungen für Weihestätten von größter Reinheit.⁴

Durch den Begriff „Saijōsho“ wird es also möglich, das Heiligtum mit verschiedensten altherwürdigen Traditionen zu assoziieren. Ob diese dann tatsächlich mit der Verehrung Taigen sonshins in Verbindung stehen, bzw. mit der in ihm enthaltenen Gesamtheit aller

⁴ *Shingyō ruiyō*, ST 7/8: 332–333. Das *Shingyō ruiyō* wurde laut Nishida Nagao 1779 von Yoshida Kanehara und Machijiri Kazuhara in Reaktion auf die wachsende Kritik am Yoshida Shinto verfaßt, gilt jedoch als ernst zu nehmende historische Quelle.

japanischen *kami*, ist damit zwar keineswegs eindeutig gesagt, in der Doppelbezeichnung Saijōsho Taigenkyū aber zweifellos impliziert.

Die Anlage des Saijōsho befindet sich seit dem Bau von 1484 auf halber Höhe des Yoshida-Berges, eines Vorhügels der Higashiyama-Kette im Osten Kyotos, auch als Kagura-oka bekannt. Ein Stückchen im Norden befindet der eigentliche Yoshida Schrein, der wesentlich älter ist, aber ursprünglich am Fuße des Hügels, weiter westlich gestanden haben muß und erst nach der Errichtung des Saijōsho an den heutigen Ort verlegt wurde. Die Anlage des Saijōsho ist nicht überragend groß, war wahrscheinlich auch nie viel größer und umfaßte die meiste Zeit ihres Bestehens ein gleichbleibendes Ensemble von insgesamt sechs Schreinbauten: Der zentrale Hauptschrein (Taigenkyū), zwei den Ise-Gottheiten geweihte Nebenschreine (Shinmeisha), die Achtgötter Halle[n] (Hasshinden) und zwei symmetrische Langgebäude, die sämtlichen Göttern Japans geweiht sind.

Unter all diesen Gebäuden nimmt der Taigenkyū zweifellos eine überragende Stellung ein. Nicht nur durch seine relative Größe und seine zentrale Lage, auch durch seine eigentümliche Form zieht er zwangsläufig die ganze Aufmerksamkeit des Betrachters auf sich. Der Grundriß ist achteckig, was laut Dietrich Seckel sonst nirgends in der shintoistischen Architektur zu finden ist. Seckel führt daher eine Reihe buddhistischer Achteck-Bauten an, die Kanetomo als Vorbild gedient haben mögen.⁵

Zudem läßt sich anmerken, daß auch die in Yoshida Quellen beschriebenen Altäre für Yuiitsu-Zeremonien oftmals Achteck-Form haben. Das Achteck kann regelrecht als das Emblem des Yoshida-Shinto angesehen werden. Wie weiter unten noch genauer erörtert wird, eignete sich diese Form besonders gut, das synkretistische

⁵ Ähnlich äußerte sich schon Hirata Atsutane, der im *Zoku shintō taii* (1811), einer polemischen Schrift gegen den Yoshida Shinto, meinte, Kanetomo habe von irgendwo eine achteckige Kannon-Halle in sein Schreinareal verlegt und daraus den Saijōsho gemacht (Fukuyama 1977: 86). Fukuyama weist dagegen auf den Izushi Schrein in Hyōgo-ken hin, in dem laut *Engi-shiki* acht Gottheiten verehrt wurden und der ebenfalls einst einen achteckigen Grundriß gehabt haben könnte (ibid.: 87).

Grundkonzept des Yoshida Shinto, die „Einheit der Drei Lehren“ zu repräsentieren: Vom Achteck ließen sich Bezüge zu den Mandalas des esoterischen Buddhismus, zu den kosmischen Diagrammen der *Yijing*-Divination und schließlich zur „Achtklafter-Halle“, die das Götter-Paar Izanagi und Izanami im Zuge ihrer Weltenschöpfung errichteten, herstellen. Ich werde darauf in den Kapiteln 5 und 6 noch zu sprechen kommen.

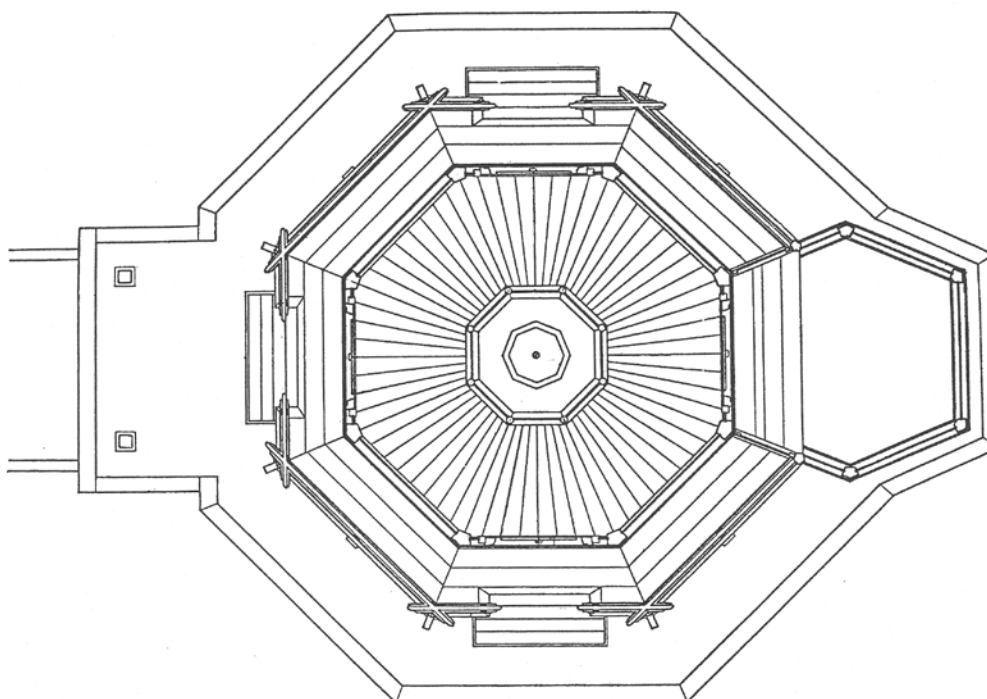


Abb. 2: Grundriß des Taigenkyū
(Quelle: Fukuyama 1977: 83)

Das schilfgedeckte Dach des Taigenkyū unterscheidet sich im übrigen deutlich von verwandten buddhistischen Bauten, und zwar nicht nur im Material, sondern auch in der Form: Der achteckige Grundriß verwandelt sich in kühnem Schwung in ein Satteldach in der Art des Kasuga Schreins (nach dessen Vorbild im übrigen auch der eigentliche Yoshida Schrein errichtet ist). Seckel, der diese architektonischen Eigenheiten sehr genau beschreibt, charakterisiert das Gebäude denn auch zusammenfassend als eine Verschmelzung der buddhistischen Achteck-Kapelle mit dem sogenannten *kasuga-zukuri* Stil (Seckel 1943: 78). Er neigt angesichts der Kühnheit der Konstruktion zu der Annahme, daß diese architektonische Lösung auf

den berühmten Kōra Munehiro zurückgeht, der nachweislich mit der Renovierung des Schreins im Jahr 1601 beauftragt wurde.



Abb. 3: Hinteransicht des Taigenkyū (Photographie des Autors)

Darüber hinaus zeigt das Dach aber noch weitere Extravaganzen mit offensichtlich symbolischen Bezügen, die wohl eher Kanetomo selbst zuzuschreiben sind.⁶ So sind wie bei vielen Schreinen oben auf dem Firstbalken etliche Querhölzer (*katsuogi*) angebracht. Die *katsuogi* des Taigenkyū gruppieren sich allerdings zu Anhäufungen von drei mal drei runden und zwei mal zwei vierkantigen Hölzern, offensichtlich ein symbolischer Bezug zu Yin (viereckig, Zahl 2) und Yang (rund, Zahl 3). Desgleichen ist das Dach mit ausladenden *chigi* Hölzern geschmückt, jenen schmalen Latten, die aus dem Dach austreten und die Giebellinien in den Himmel hinein verlängern. Diese *chigi*-Hölzer

⁶ In groben Zügen läßt sich das ursprüngliche Erscheinungsbild des Taigenkyū aus einer Beschreibung von 1490 durch Keijo Shūrin vom Nanzen-ji erschließen. So läßt sich verifizieren, daß das Dach des Taigenkyū ebenso wie heute schilfgedeckt und mit *chigi*-Hölzern geschmückt war. (Fukuyama 1977: 59).

treten vor allem im Bautyp der Ise Schreine deutlich in Erscheinung. In Ise sind die Enden der *chigi* im Fall des Inneren Schreines (Naikū) waagrecht, im Fall des Äußeren (Gekū) senkrecht abgeschrägt, ein Umstand, der immer wieder hervorgehoben wird und Anlaß für zahlreiche spekulative Interpretationen abgibt. Der Taigenkyū hat nun – wiederum ein Unikum – beides, vorne senkrecht, hinten waagrecht abgeschnittene *chigi* ⁷ und schließt damit beide Schreine symbolisch in sich ein.

In der Mitte des Firstbalkens schließlich erhebt sich eine bronzene Kapsel (*roban*), auf der, wie bei einer buddhistischen Pagode, eine „Schatzperle“ (*hōshu*) als Spitze angebracht ist. Diese Spitze markiert den Punkt, an dem der Firstbalken vom Zentralpfeiler (*shin no mihashira*), einem mächtigen Bambusstamm, durchstoßen wird. Abgesehen von seiner verzierten Spitze ist dieser Bambuspfeiler von außen nicht sichtbar. Er thront im Inneren des Schreins auf einem achteckigen Stein und birgt den Gottleib. Acht kleinere Pfeiler, die durch Holzverschalungen verbunden sind, umschirmen ihn und bilden so eine Art Paravent innerhalb des an sich bereits unzugänglichen Schreininneren. Fukuyama Toshio, der durch seine Einbindung in die Restaurierung von 1939 zu den wenigen Auserwählten gehört, die dennoch Zutritt erhalten konnten, beschreibt seinen Eindruck vom Allerheiligsten des Taigenkyū folgendermaßen:

An der Vorderseite [des Mittelpfeilers] [...] ist ein achteckiges, windradartiges Gebilde aus Holz mit einem hölzernen Rad in der Mitte angebracht. Wenn man [vor dem inneren Paravent] steht, ist dieser Mittelteil etwa in Augenhöhe. Innerhalb [des Paravents] ist es wegen der Verschalung dunkel, nur direkt vor einem befindet sich eine Öffnung, in der das achteckige Windmühlrad zu schweben scheint. Es kommt mir noch in der Erinnerung richtig mysteriös vor.

(Fukuyama 1977: 82 und Abb. 95–99)

⁷ Bei Seckel (1943: 81) und Fukuyama (1977, Abb. 87, 88 und 98) umgekehrte Reihenfolge. Offenbar im Zuge von Renovierungen geändert.

Architektonisch wäre der Mittelpfeiler höchstwahrscheinlich entbehrlich (er kommt bei den gängigen Schreintypen sonst nur im *taishazukuri*, dem Baustil des Izumo Schreins vor), er besitzt allerdings eine eminente symbolische Bedeutungsvielfalt. Nicht nur die mythologische Weltachse zwischen Himmel und Erde – in Japan durch den Speer von Izanagi und Izanami, sowie durch ihren Hochzeitspfahl in den Weltentstehungsmythen präsent – ist durch diesen Mittelpfahl repräsentiert, auch vom ersten Gott des *Nihon shoki*, Kuni-no-tokotachi heißt es, er habe die Form eines Schilfspröhlings, der sich zwischen Himmel und Erde bildete (NKBT 67: 76; Aston: 2). Wie schon Seckel hervorhebt (1943: 70–73), ergibt der Mittelpfeiler im Zusammenhang mit den acht Seitenpfeilern des Bauwerks die charakteristische „8 + 1 = 9“ Symbolik der chinesischen Kosmologie – die Mitte plus die acht Himmelsrichtungen. Die gleiche Symbolik begegnet uns, wie schon erwähnt, auch im Bauplan der Altäre des Yoshida Shinto.

Die Ise Schreine, Gekū und Naikū, sind nicht nur auf dem Giebel des Taigenkyū symbolisch präsent, sie befinden sich auch in Form von zwei bescheidenen Häuschen, die stilistisch in etwa dem *shinmeizukuri* Stil des originalen Großschreins entsprechen, im rückwärtigen Teil der Anlage des Saijōsho. Zweifellos kann man sie als Symptom von Kanetomos allgegenwärtigem Bemühen erblicken, das Prestige und die Bedeutung von Ise für sich zu vereinnahmen. Zwar stellt das Aufstellen von Repräsentanten des Ise Schreins in anderen Schreinen keinen Einzelfall in der Schreinlandschaft Japans dar (Seckel 1943: 56), doch ging Kanetomo einen Schritt weiter: Er behauptete nämlich im Besitz von zwei Altären zu sein, die die Urform der beiden Ise Schreine darstellten (vgl. MY: A18–19). Die Schreine von Ise und die Zwillings-Schreinen des Saijōsho sind demnach beide lediglich abgeleitet von dieser Urform und insoferne gleichrangig.

Die Ise Schreine des Saijōsho werden gemeinhin als Nishi- und Higashi shinmei-sha bezeichnet (*shinmei-sha* bezieht sich auf den architektonischen Stil der Ise Schreine), auf den *torii* unmittelbar vor ihnen sind jedoch wiederum Tafeln mit einer besonderen Inschrift angebracht: Im Westen, vor dem Repräsentanten des Äußeren Schreins, steht der Name Gekū-sō, im Osten, vor dem Inneren Schrein, Naikū-

gen. Zusammen ergeben die beiden hinzugefügten Silben *sō-gen* – „Begründer“ oder „Ur-Quell“ – eine Anspielung auf den Gott Ame-no-koyane, den die Yoshida als Urahn für sich beanspruchten, und nach dem Kanetomo auch seine Lehre Genpon-sōgen Shinto taufte. Die Silben *sō-gen* finden sich aber auch in eben jenen Altären, welche laut MY die Urform aller Ise-artigen Schreine darstellen sollen: Sie heißen Altar des Ahns aller Dinge (*bansō-dan*) und Altar aller Quellen (*shogendan*). Wie in Kapitel 6 und in der Übersetzung des MY noch genauer ausgeführt, ist der Terminus *sōgen* dem *Nihon shoki* entnommen und hatte innerhalb des esoterischen Shinto schon vor Kanetomo einen bedeutungsvollen Klang. Aus diesem Grund bemühte sich Kanetomo, ihn mit seinem Shinto zu assoziieren. Ähnlich wie in der Dachgestaltung des Taigenkyū versuchte er darüber hinaus eine implizite Vereinnahmung der Doppelschreine von Ise, indem er jedem der beiden Schreine eine Silbe des Wortes *sō-gen* zuordnete.

Die sogenannten Hasshinden (Achtgötter Halle[n]) sind seit der Meiji-Zeit nicht mehr auf Yoshida-Gelände zu finden. Sie stammen ursprünglich aus dem Jingi-kan, bildeten sozusagen die Kapelle dieses höfischen „Amtes für die Götter des Himmels und der Erde“ und wurden nach seiner Zerstörung im Ōnin-Krieg in Kanetomos Heiligtum wiedererrichtet.⁸ Die acht Götter des Jingi-kan sind heute weit-

⁸ Allgemein heißt es, die Hasshinden seien um 1600 in das Areal des Saijōsho verlegt worden (vgl. z.B. SJ: 161; Naumann 1994: 72). Tatsächlich dürfte es sich aber um einen Umbau der vorher schon auf Yoshida Areal vorhandenen Hasshinden-Anlage gehandelt haben (Fukuyama 1977: 65). Schon Seckel macht auf den unten (S. 59) zitierten „Geheimbericht“ Yoshida Kanetomos aufmerksam, der die Einbeziehung der Hasshinden in die Anlage von 1484 plausibel erscheinen läßt (Seckel 1943: 62). Eine weitere Bestätigung findet sich in einer Quelle Yoshida Kanemigis aus 1536/12. Darin heißt es unter dem Stichwort „Schutzgott des Kaiserpalastes“: „Hasshinden des Jingi-kan. Ruinen in Uchino, Schrein-Altar (Podest) an der Nordseite des Saijōsho“. (ST 7/8: 312)

1587 und 1590 ergingen schließlich an die Yoshida Aufträge von Seiten der Tenno Familie, „Hasshinden zu errichten“. Es folgte eine Spende von (eher bescheidenen) 20 *koku*, sowie eine Tafel mit der Aufschrift *Genpon hasshinden*, von Tenno Go-Yōzei eigenhändig beschriftet. Fukuyama bringt diesen Auftrag in Zusammenhang mit dem Bau von Hideyoshis Prunkbau, dem Schloß Jurakudai in Kyoto, 1586–87. Die Reste des ursprünglichen Jingi-kan und seiner Hasshin-

gehend in Vergessenheit geraten, bildeten aber einstmals ein Ensemble, das – besonders im Rahmen des Opferfests der Seelenberuhigung, *Chinkonsai* – Schutz für Tenno und Staat gewährte. Sie erfuhren auch von den Vorfahren Yoshida Kanetomos, die als Priester-Beamte im Jingi-kan tätig waren, besondere Aufmerksamkeit.⁹ Auf Edo-zeitlichen Abbildungen sind die Hasshinden des Saijōsho meist als acht in einer Reihe stehende sehr kleine Schreinchen wiedergegeben. Wie schon Seckel andeutet und Fukuyama genauer ausführt, dürfte es zunächst jedoch nur ein Schreingebäude gegeben haben. Erst in der Momoyama-Zeit entstanden zwei jeweils viergeteilte Gebäude, etwa hundert Jahre danach acht Schreine (vgl. Fukuyama 1977: 64ff und Abb. 74, 80, 81 und 83).

Schließlich umfaßt die Anlage des Saijōsho auch zwei Reihen von je dreiunddreißig unter einem langgestreckten Dach vereinten Kleinschreinen, die im Grunde einen Teil der fest geschlossenen Einfriedung rund um den Saijōsho darstellen. Sie sind im speziellen den 3.132 Göttern der *Engi-shiki*, aufgeteilt auf die 66 Provinzen Japans, geweiht, also neuerlich ein Ausdruck des allumfassenden Anspruchs des Yoshida Shinto.

den, die bis dahin, wenn auch in zerstörtem Zustand noch vorhanden waren, wurden dadurch endgültig vernichtet. Das war wahrscheinlich der Anlaß, warum der Tenno die Restauration im Saijōsho anordnete. Diese Anordnung wurde in der Edo-Zeit immer wieder zitiert, wobei man annahm, daß die Hasshinden zu diesem Zeitpunkt erstmals zum Saijōsho kamen.

⁹ S. dazu Naumann 1988: 155–156. In diesem Zusammenhang ist es nicht unerheblich anzumerken, daß auch beim *Daijōsai*, dem Großen Nahrungsofferfest anläßlich der Inthronisierung eines neuen Tennō, eine temporäre Acht-Götter-Halle errichtet wird. Hier handelt es sich um ein Ensemble von Göttern, die zumeist Bezug zur Nahrung haben, drei davon sind aber immerhin identisch mit den *hasshin* des Jingi-kan (Bock 1972: 34, 37). Hasshinden waren somit nicht ausschließlich dem Jingi-kan zugeteilt. Das *Daijōsai* war, wie noch genauer erörtert wird, eine wichtige Inspirationsquelle für Kanetomo. Schon Emi Kiyokaze war daher der Ansicht, Kanetomo hätte sich bei der Errichtung seines Saijōsho auch vom Hasshinden-Bau des *Daijōsai* anregen lassen (vgl. Seckel 1943: 64–65).

Wie aus Edo-zeitlichen Quellen ersichtlich (vgl. Fukuyama 1977: 67–73), verstand man den Taigenkyū als Hauptgebäude des Yoshida Schreinbezirks und nannte ihn oft einfach nur „Yoshida Schrein“. Der ursprüngliche, dem Kasuga Schrein nachempfundene Yoshida Schrein wurde dagegen als „Kasuga“ bzw. „Yoshida Kasuga“ Schrein bezeichnet und als Zweigschrein angesehen.

Außerhalb des Saijōsho muß es überdies noch eine Halle gegeben haben, die der Abhaltung von Zeremonien diene. Sie wurde Sōgen-den oder Halle des Urquells genannt und enthielt das Ensemble der sogenannten Drei Altäre, die den Drei Großen Zeremonien des Yoshida Shinto vorbehalten waren (s. Kapitel 5). Bis zu Beginn der Meiji-Zeit befand sich eine solche Halle innerhalb des Schreinbezirks in der Nähe des Yoshida Anwesens in Kyoto. Sie wurde im Zuge der Repressionen gegenüber dem Yoshida-Shinto Anfang der Meiji-Zeit niedergerissen. Es gab jedoch zaghafte Versuche, die Tradition der Yoshida in der Provinz Fukushima nördlich von Tokyo weiterzuführen. 1890 wurde im Ebisawa Inari Schrein bei Namie neuerlich eine Sōgen-Halle mit den Drei Altären errichtet. Sie soll der Sōgen-Halle in Kyoto getreu nachgebaut worden sein.¹⁰ Ähnliche Gebäude mit Altären nach Yoshida Art müssen in zahlreichen Yoshida-affilierten Schreinen gebaut worden sein, da sie unabdingbar mit der Durchführung von Yoshida Riten verbunden waren. Einzelne Beispiele sind besonders in Fukushima nach wie vor zu finden.

2.2. Ursprungslegende

Wie bereits angedeutet, stellte Kanetomo durch die Bezeichnung „Saijōsho“ diverse Bezüge zu alten Chroniken her und konstruierte daraus eine Ursprungslegende, die den Schrein letztendlich bis zum Ursprung der *kami*-Verehrung in Japan zurückführte. In erster Linie diente ihm dabei naheliegenderweise das *Nihon shoki* (*Nihongi*), der „Hausklassiker“ der Yoshida, als Quelle. Die davon abgeleitete Legende läßt sich wohl am besten der Yoshida Schrift *Shingyō ruiyō* ent-

¹⁰ Okada 1954: 5; s.a. die fotografische Abbildung in Okada 1992: 43.

nehmen, worin ein Dokument zitiert ist, das Kanetomo 1484/10/5 seiner Gönnerin Hino Tomiko, der Gemahlin von Shogun Yoshimasa, vorgelegt haben soll.

Bemerkung über den Ursprung des Weiheplatzes

Dieser Weiheplatz nahm seinen Anfang damit, daß Jinmu Tenno, der erste der menschlichen Herrscher, zum ersten Mal eine Feier für die Götter veranstaltete. Bis dahin waren weder eigene Götterhallen errichtet, noch Feiern für die Götter abgehalten worden, da bis zu [Jinmus] göttlichem Vater das Götter-Zeitalter währte. Von dieser Ära an aber entstand eine Kluft zwischen Göttern und Herrschern. Aufgrund der Heimsuchungen durch die bösen *kami* des Landes (*tenka*) errichtete man in Yamato auf Berg Ikoma einen Weiheplatz (*saijōsho*). Das war der Anfang der Feiern für himmlische und irdische Götter. Als dadurch die bösen *kami* allmählich befriedet wurden, errichtete [der Tenno] diesen Weiheplatz ein weiteres Mal im gleichen Land am Oberlauf des Niu-Flusses (Niu-no-kawakami) und vollzog dort selbst den Weg der *kami* (*shintō*). Nachdem auf diese Weise die bösen *kami* des Landes zur Ruhe gekommen waren, bestimmte man zum ersten Mal an einem Ort namens Kashiwara den Platz für den Palast des Herrschers und errichtete den Weiheplatz am Berg Tomi. Man feierte zum ersten Mal Amaterasu Ōmikami, die Hohen und die Niederen Götter Japans und die acht Millionen [anderer] Götter. Von daher rührt es wohl, daß man nun in der Nähe des Tenno-Palastes [einen solchen Weiheplatz] errichtet. Weil dies der Ursprung der Herabrufung aller Götter von Himmel und Erde ist, wurde [dem Schrein] eine Tafel verliehen mit der Aufschrift: „Höchster Götterweiheplatz Japans“.

(*Shingyō ruiyō*, NST 7/8: 330–331)

Hier ist zunächst eine interessante, über den Saijōsho hinaus weisende Theorie zum Ursprung der japanischen Religion eingewoben: Für die Vorfahren des Jinmu Tenno, des ersten menschlichen Herrschers, gab es demnach keine Notwendigkeit, Feiern für die Götter abzuhalten, da sie ja selbst Götter waren. Erst durch die Entstehung

eines qualitativen Unterschieds (*sabetsu*, bzw. *shabechi*) zwischen Gott und Mensch (Tenno), die offenbar dazu führte, daß der Tenno das Tun der *kami* nicht mehr unmittelbar beeinflussen konnte, mußte man für sie „Weiheplätze“ errichten und Feiern abhalten. In erster Linie dienten diese Feiern dazu, mit Hilfe der göttlichen Vorfahren des Tenno die „bösen *kami*“ (die Feinde des Jinmu Tenno) zu besiegen und zu befrieden. Auf diese Weiheplätze führt Kanetomo nun auch sein Heiligtum zurück. Der Saijōsho ist demnach eine Gründung des ersten menschlichen Herrschers Jinmu und somit die älteste Verehrungsstätte der *kami*, weit älter als sämtliche andere Schreine Japans. Er hat zudem eine spezielle Schutzfunktion für das Kaiserhaus und hat sich im besonderen in kriegerischen Zeiten bewährt. Dieser Anspruch scheint bewußt auf die bürgerkriegsartigen Zeitumstände der 1480er Jahre zugeschnitten zu sein.

Inwieweit lassen sich nun die von Kanetomo zitierten Belege tatsächlich in den alten Quellen finden? Itō Satoru hat die *Nihongi* Stellen, auf die sich die Saijōsho-Legende beruft, nachgeschlagen und kommt zu folgendem Ergebnis (Itō 1992, *passim*):

Der erste Ortsname, Berg Ikoma, ist der Schauplatz einer relativ frühen Episode in der Schilderung von Jinmus Eroberungsfeldzug gegen die Einwohner des heutigen Yamato. Nach anfänglichen Mißschlägen schließt Jinmu unter anderem eine Zeremonie für die Götter von Himmel und Erde¹¹ in seinen Schlachtplan ein. Es scheint dies tatsächlich die erste Erwähnung einer kultischen Handlung im *Nihon shoki* zu sein, allerdings ohne irgendeine Erwähnung eines „Weiheplatzes“. Die in der Legende erwähnten „bösen *kami*“ können im Kontext dieser Stelle eigentlich nur die Feinde des Jinmu Tenno sein, die ihm zu diesem Zeitpunkt tatsächlich hart zusetzen. Die Yoshida-Interpretation unterstreicht die Rolle der *kami*-Verehrung im Zusammenhang mit militärischen Erfolgen.

Der Ortsname Niu-no-kawakami ist im *Nihon shoki* explizit mit einer Feier für die Götter, die Jinmu Tenno selbst durchführt, ver-

¹¹禮祭神 – (*Nihon shoki* 3); Lesung laut NKBT (67: 192) *amatsuyashiro, kunit-suyashiro o iyabi-iwahite*. Aston: 113: „...sacrificing to the Gods of Heaven and Earth“.

bunden (NKBT 67: 201–202; Aston 1998: 121–122). Desgleichen findet am Tomi-no-yama eine Kulthandlung statt, und zwar zu Ehren der Ahnen des Tenno, der Götter des Himmels, bzw. Amaterasus (NKBT 67: 214). Der Ort soll sich in der Nähe der von Jinmu neu gegründeten Hauptstadt Kashiwabara befinden, eignet sich also insofern besonders gut als Vorbild für den Saijōsho. Überdies erwähnt das *Nihon shoki* hier die Errichtung von *matsuri no niwa*, von Aston in Einklang mit der *kanji* Schreibung 靈時 als „*spirit terraces*“ wiedergegeben (Aston 1998: 134).

Kanetomos Belegstellen für frühe Verehrungsstätten der *kami* sind also nicht einfach aus der Luft gegriffen, sondern basieren auf den in der Familie Kanetomos tradierten philologischen und exegetischen Studien des *Nihon shoki*. Keiner der Berichte geht allerdings so weit, daß man wirklich – wie Kanetomo – auf eine permanente Kultstätte im Sinne eines Shinto-Schreins schließen könnte, geschweige denn auf eine besondere Übereinstimmung mit Kanetomos Heiligtum.

Ein weiteres Eckdatum in der Ursprungslegende des Saijōsho bezieht sich auf die angebliche Verlegung dieses Schreins in die Nähe der neuen Hauptstadt Heian-kyō (Kyoto) durch Saga Tenno im Jahr 817. Diese Legende besagt schlicht, daß der Tenno den Schrein durch den Vorstand (*haku*) des Jingi-kan Chijimaro, der von den Yoshida als einer ihrer Vorfahren angesehen wird,¹² auf Berg Nyoï, die höchste Erhebung der Higashiyama Kette im Osten Kyotos, verlegen ließ. Sodann hätte sich der Tenno persönlich zu dem Schrein begeben [um dort einen Gottesdienst zu verrichten].¹³

Mehrere Quellen, enthalten sogar den Erlaß des Saga Tenno, der die Verlegung des Saijōsho begründet. Dieser Text wurde weidlich

¹² Chijimaro ist eine historische Persönlichkeit aus der Familie Nakatomi, als dessen Sohn die Urabe ihren Urahn Hiramaro ansehen. S. Kapitel 3.

¹³ Itō (1992: 129) zitiert die Legende aus einem handschriftlichen Manuskript von Yoshida Kanemune namens *Kaguraoka engi* aus dem Yoshida Archiv der Tenri Universität. Laut Itō existiert dieses *Engi* in mehreren Fassungen, seine Autorenschaft (Kanetomo?/ Kanemune?) ist ungewiß. Sicher reflektiert es jedoch die Ansichten Kanetomos. (Itō 1992: 139–40, Anm. 1)

von den Edo-zeitlichen Kritikern des Yoshida Shinto zitiert, finden sich hier doch die vielleicht kühnsten Ansprüche des Yoshida Shinto in einer Sprache, die gegenüber anderen Dokumenten aus der frühen Heian-Zeit eindeutig einen Anachronismus darstellt:

Japans höchster Weiheplatz der Götter ist der Ursprung göttlicher Herabkunft und Manifestation, der Beginn der Herabru-
fung [der *kami*] in [unsere] niedere Welt. Gegründet von Jinmu Tenno ist er das hervorragendste Zeugnis der Schreine (eig. „[göttliche] Spuren“) unseres Landes. Daher bewahrt man hier auf Befehl von Amaterasu Ōmikami die Geist-Schätze des Götterzeitalters und vollzieht das [priesterliche] Handwerk des Ame-no-koyane-no-mikoto. Wahrlich, es ist dies der höchste spirituelle Ort unseres Götter-Landes, eine Weihestätte, wie es sie in diesem Reich kein zweites Mal gibt. Seid ehrerbietig und fleißig!¹⁴

Der Saijōsho ist der Schrein des Taigen sonshin, Großgott des Sonnenrades, des höchsten von Japans Göttern. Er ist die Übungsstätte (*dōjō*) von Innerer und Äußerer Reinheit des Shinto. Nach der Gründung durch Jinmu Tenno vergingen über 650 Jahre, bis im Jahre 25 der Regierung Suiko (5 v.C.) der Großschrein von Ise in diesem Land errichtet wurde. Seit damals wurden immer dann, wenn *kami* auf Erden (*tenka*) ihre Spur hinterließen (*suijaku*), die heiligen Schätze des Götterzeitalters kopiert, um den wahren Gottleib (*shintai*) darzustellen, und in die jeweiligen Schreine verlegt. Sämtliche Schreine Japans, die großen und die kleinen, sind also nichts anderes als Teilschreine des Weiheplatzes (*saijō*). Daher versammeln sich die über 3.000 großen Götter und die dazugehörigen 98.572 Götter in ihrem Gefolge sechs Mal monatlich an diesem Ort, wo gläubig die *kaji*-Riten der Drei Uranfänge, Drei Taten und Drei Wunder des Einen und Einzigen Shinto vollzogen werden.

(*Shingō ruiyō*; ST 7/8: 333–334)

¹⁴ 慎而莫怠矣 – häufige Standardschlußformel in Yoshida-Texten.

Dieses Dokument, das höchstwahrscheinlich in diesem Wortlaut als Unterlage für Kanetomos Ansuchen um Neuerrichtung des Saijōsho auf Berg Yoshida herangezogen wurde, läßt keinen Zweifel: Der Saijōsho ist die älteste Schreingründung Japans, er ist allen Göttern geweiht, im speziellen aber den allerhöchsten. Hier sind heilige Schätze aufbewahrt, den kaiserlichen Throninsignien vergleichbar, die die Originale oder Prototypen aller in Japan verwendeten „Gott-leiber“ darstellen. Entsprechend sind alle anderen Schreine im Grunde nur Kopien dieses einen Schreins. In Anlehnung an die *honji suijaku* Theorie wird die Manifestation eines *kami* in Form einer Schreingottheit als „Hinterlassen der Spur“ (*suijaku*) bezeichnet, doch auch das Verhältnis der Schreine untereinander regelt sich analog zum ursprünglich buddhistischen Verständnis der Beziehung zwischen *kami* und Buddhas: Die ursprüngliche Gottheit manifestiert sich in veränderter Form in der „Spuren-Gottheit“. Die Saijōsho-Gottheit ist demnach so etwas wie die „Urform“ (*honji*) aller anderen Schrein-Gottheiten einschließlich Ises.

Diese großartige Rolle steht freilich in auffälligem Widerspruch zum gänzlichen Fehlen jeder Erwähnung in den allgemein anerkannten Chroniken Japans.¹⁵ Das Fehlen von Belegen aus unabhängigen

¹⁵ Den Autoren des *Shingyō ruiyō*, das wie erwähnt in Erwiderung der zunehmenden Angriffe auf den Yoshida Shinto verfaßt wurde, ist dieser Umstand nicht entgangen, sie vermögen jedoch keine zusätzlichen historischen Fakten beizusteuern:

Warum ist die [...] Verlegung des Saijōsho von Yamato auf Berg Nyoï in Yamashiro nicht in den *Engi-shiki*, den Landeschroniken oder den Familienchroniken verzeichnet? Warum ist über einen derart wichtigen Schrein dieses Landes nichts in den Geschichtswerken zu finden? Nachdem auch in den Berichten über Schreine nichts darüber mitgeteilt wird, argwöhnen manche, all dies sei haltloses Gefasel des Hauses Urabe. Allerdings kann man die Weihestätte (*saitei*), die Jinmu Tenno gründete, im Jinmu-Kapitel [des *Nihon shoki*] finden. Was aber passierte, nachdem [der Schrein] nach Verlegung der Hauptstadt auf Berg Nyoï errichtet wurde, ist kaum zu erfahren. Es hat wenig Sinn, darüber zu klagen, nachdem selbst die Überreste von Schreinen, die in den *Engi-shiki* erwähnt sind, verloren gegangen sind. (*Shingyō ruiyō*, ST 7/8: 334)

Quellen mag zu Kanetomos Zeiten, als die Yoshida zu der schmalen Elite zählten, die in diesen Fragen bewandert war, noch nicht allzu sehr ins Gewicht gefallen sein. Mit der Ausbreitung von Bildung und historischem Wissen in der Edo-Zeit erwies sich die gerade auf geschichtliche Präzedenzfälle ausgerichtete Legitimierungsstrategie des Yoshida Shinto jedoch als gefährlich dünn und brüchig.

Bleibt die Frage, warum die Verlegung des Saijōsho nach Kyoto ausgerechnet in der Ära Saga Tenno angesiedelt wurde. Itō macht in diesem Zusammenhang auf die Rolle von Saga Tenno in der Tradition des Ryōbu Shinto aufmerksam: Demnach soll er von Kūkai und Saichō Shinto-Lehren erhalten haben und gilt nach mancher Legende gar als Begründer des Ryōbu Shinto.¹⁶ In Kanetomos Ahnentafel im MY erscheint Saga im Verein mit den beiden buddhistischen Sektengründern Kūkai und Saichō als Schüler des Urabe no Chijimaro. Saga Tenno scheint also in esoterischen Shinto Kreisen ein ganz besonderes Prestige besessen zu haben und war daher im Zusammenhang mit der Legitimierung des Saijōsho eine bestens geeignete Figur.

2.3. Der Geheimbericht an den Tenno

Schon das MY enthält eine Andeutung, im Saijōsho wären jene sagenhaften zehn Götterschätze aufbewahrt, die im *Sendai kuji hongi* erwähnt sind und in enger Beziehung zu den drei Throninsignien des Tenno stehen (s. MY: A30). Ebenso entnehmen wir den oben zitierten Legenden, daß der Saijōsho angeblich die Urformen aller

Im Klartext: Bei manchen Schreinen existieren zwar Berichte, aber die Schreine selbst nicht mehr, beim Saijōsho existiert der Schrein, aber keine Berichte.

¹⁶ Der „Ryōbu Shintoist“ Ryōhen erwähnt um 1400 in seiner Schrift *Jindai no maki shikenmon* neben Saga Tenno, Saichō und Kūkai auch noch den Oberpriester von Hirano im Zusammenhang mit der Herausbildung shintoistischer *mantras* und *mudrās* (*inmyō*). Mit „Oberpriester von Hirano“ kann aber, wie wir noch sehen werden, nur ein Urabe gemeint sein, sodaß man davon ausgehen kann, daß zwischen Ryōhen und den Urabe gewisse Beziehungen bestanden. Itō sieht in der Schrift Ryōhens daher eine mögliche Inspiration für Kanetomos Saijōsho Legende (Itō 1992: 137–138).

Gottleiber des Landes enthalte, denen alle anderen *shintai* nachgeformt sind. Keine dieser Behauptungen scheint allerdings vergleichbare Reaktionen hervorgerufen zu haben wie die Anmaßung Kanetomos, tatsächlich im Besitz der *shintai* von Ise zu sein.

Kanetomo machte sich hier die Tatsache zunutze, daß selbst die Ise Schreine in die kriegerischen Auseinandersetzungen der sogenannten Periode der kämpfenden Länder (*sengoku*-Zeit, 1467–1573) hineingezogen und 1486 (Äußerer Schrein), bzw. 1489 (Innerer Schrein), ganz oder teilweise zerstört wurden.¹⁷ Während der Spiegel der Toyouke, Gottleib des Äußeren Schreins, einem Brand zum Opfer fiel, sollte der Gottleib des Inneren Schreins, der zu den Drei Throninsignien zählende Yata-Spiegel, Gerüchten zufolge nach dem Brand von 1489 in die Provinz Tango geflogen sein. Im selben Jahr berichtete Kanetomo dem Hof in einem geheimen Bericht (*missō*) von Lichterscheinungen über dem Taigenkyū, die verschiedene göttliche Objekte hinterlassen hätten. Er veranlaßte eine Besichtigung der Objekte durch Tenno Go-Tsuchimikado, und ließ sich von ihm bestätigen, daß es sich um die „göttlichen Schätze“ der Ise Schreine handle. Sie sollten von nun an im Saijōsho Taigenkyū aufbewahrt werden. Go-Tsuchimikado war als Zeuge gut geeignet, denn als Tenno war er einer der wenigen, die allenfalls einen Blick auf die Gottkörper der großen Schreine (beispielsweise bei der periodischen Verlegung der Ise Schreine)¹⁸ werfen durften. Darüber hinaus zählte er aber auch selbst zum Kreis der Eingeweihten des Yoshida Shinto. Die kaiserliche Bestätigung wurde offenbar in großer Heimlichkeit und Eile im 10. und 11. Monat 1489 über die Bühne gebracht.

Einzelheiten des Vorfalls lassen sich, mit gebührender Vorsicht, wiederum aus dem *Shingyō ruiyō*, Abschnitt „Shinki tenkō saijōsho no koto“ (Wie die Götterschätze im Saijōsho vom Himmel fielen)

¹⁷ Der unmittelbare Anlaß dieser Auseinandersetzungen war das bereits florierende Geschäft mit dem Pilgerwesen, das beide Schreine, bzw. konkurrierende Fraktionen von Predigern für sich beanspruchten (Teeuwen 1996: 167–173).

¹⁸ Es ist allerdings fraglich, ob Go-Tsuchimikado die Gottkörper von Ise je wirklich zu Gesicht bekam, denn die vorläufig letzte Schreinverlegungszeremonie hatte 1462, unter seinem Vater Go-Hanasono stattgefunden.

entnehmen.¹⁹ Hier sind Auszüge aus dem Tagebuch des Nakamikado Nobutane (1442–1525) wiedergegeben, aus denen hervorgeht, daß Kanetomos geheime Eingabe am oder vor dem 16. 10. 1489 erfolgte. Kanetomos eigene Darstellung lautet folgendermaßen:

Geheimer Bericht über seltsame göttliche Begebenheiten

Vergangenen 3. Monat, in der Nacht des 25. zur Stunde des Ebers (10h abends), als es regnete, stürmte und ein Gewitter niederging, kamen acht schwarze Wolken herangezogen und senkten sich über den beiden [Ise] Schreinen, den Hasshinden und dem Taigenkyū des Saijō[sho] herab. In ihrer Mitte leuchtete es zweimal. Ich erschrak darüber heftigst, verrichtete eine religiöse Übung (*gyōji*) und begab mich zum Taigenkyū. Vor den Hasshinden, im Garten hinter dem Taigenkyū lag ein mystisches Objekt (*reimotsu*). Ich wickelte es ein und verwahrte es im Taigen-kyū.

Weiters kam am vierten Tag des gegenwärtigen [10.] Monats zur Stunde des Hundes (8h abends) bei ganz besonders klarem Wetter, vom Himmel eine leuchtende Scheibe (von über drei *jō* (= 9m) Länge) herab und richtete all ihre Strahlen auf den Taigenkyū. Dann verschwand sie wieder. Ich vollführte daraufhin die gleichen Übungen wie in der ersten Nacht und begab mich zum Schrein. Wie beim ersten Mal waren im Garten hinter dem Taigenkyū zahlreiche göttliche Objekte²⁰ aufgetaucht. Ich hielt das für etwas ganz Außerordentliches, hob sie auf und verwahrte sie wieder im Taigenkyū. Bedenkt man es recht, so

¹⁹ In westlichen Sprachen liegen vereinzelte, ein wenig abweichende Schilderungen dieses Vorfalles vor (Seckel 1943: 60–61, Grapard 1992a: 43, Naumann 1994: 71–72 und Teeuwen 1996: 185–186), die verlässlichsten Angaben decken sich jedoch mit den hier zitierten Quellen.

²⁰ *Shinki*. Offenbar wurden die Objekte nie genauer beschrieben. Kanetomo verwendet hier zwar den Ausdruck, der konventionellerweise auf die Throninsignien (*sanshu no jingi*; historische Aussprache *sanshu no shinki*) angewendet wird, doch ob wirklich der Yata-Spiegel des Inneren Schreins zu ihm geflogen kam, bleibt unausgesprochen.

könnte man eine behördliche Inspektion durchführen, [um zu prüfen,] ob es sich um die mystischen Objekte (*reimotsu*) des Götterzeitalters handelt, und [die Objekte] Ihrer Majestät zur Ansicht vorlegen. Zur Festlegung eines geeigneten Zeitpunkts und einer geeigneten Person dieser geheime Bericht (*missō*).

Entoku 1 (1489), im 10. Monat

Kanetomo, Folgender 2. Rang

(ST 7/8: 351–352)

Weiters enthält das *Shingyō ruiyō* ein diese Eingabe begleitendes Schriftstück von Kanetomo, worin er auf diverse Präzedenzfälle für das plötzliche Erscheinen göttlicher Schätze aufmerksam macht.²¹ Im Anschluß daran ist ein kurzer Ausschnitt aus einem kaiserlichen Edikt (*rinshi*) vom 21. 11. 1489 wiedergegeben, worin Kanetomos Angaben bestätigt werden. Als Schriftführer zeichnet Nakamikado Nobuhide (1469–1531), der als Sekretär (*sashōben*) des Regierungsamtes (Dajō-kan) wahrscheinlich für diese Aufgabe ausersehen war, später aber auch ein Schwiegersohn Kanetomos wurde. Schließlich findet sich eine Bestätigung der Vorfälle durch den Minister (*minbu-kyō*) Shirakawa Tadatomi, auch ein Anhänger des Yoshida Shinto. Die tatsächliche Inspektion der mysteriösen Objekte erfolgte am 19. 11. zur Stunde des Ebers (etwa 10h abends), als Kanetomo sie persönlich dem Tenno vorlegte (Hagiwara 1975: 646).

Tenno Go-Tsuchimikado (1442–1500, r. 1465–1500) war selbst ein Schüler des Yoshida Shinto. Neun Jahre vor den hier beschriebenen Ereignissen hatte Kanetomo einem engen Kreis von Hofadeligen und dem Tenno Vorlesungen über das *Nihon shoki* vorgetragen und im Zuge dessen den Tenno persönlich in eine Reihe von Yoshida-Riten eingeweiht (s. Kapitel 5). Aus späterer Zeit sind keine Übertragungen dieser Art bekannt. Nur im Jahr 1489, zehn Tage

²¹ Kanetomo zitiert das Beispiel Jinmu Tennos, der auf seinem Eroberungsfeldzug ein Schwert von den Göttern bekam, sowie die Errichtung der Schreine Ise und Iwashimizu Hachiman an Stellen, wo göttliche Schätze gefunden oder himmlisches Leuchten gesichtet wurden.

nach der Inspektion der mysteriösen Objekte, kam der Tenno plötzlich noch einmal in den Genuß einer Yoshida-Initiation (s. Kapitel 4).

Schon im 12. Monat wurden Proteste aus Ise laut, doch das kaiserliche Edikt war bereits offiziell erlassen und damit – soweit man in dieser Zeit überhaupt davon sprechen kann – rechtskräftig. Der gesamte Vorfall ging als *missō jiken* (Geheimbericht-Vorfall)²² in die Historie ein und gilt als „das dunkelste Kapitel in der Geschichte des Taigenkyū“ (Seckel 1943). In seinen unverhohlenen Anstrengungen, um jeden Preis Prestige für seinen Schrein zu gewinnen und ihn so zum Zentrum des *kami* Glaubens zu machen, war Kanetomo in diesem Fall möglicherweise zu weit gegangen. Die Ise Priester und alle, die ihnen nahe standen, blieben von da an unversöhnliche Gegner des Yoshida Shinto. Immerhin war Kanetomo jedoch im Besitz einer offiziellen kaiserlichen Bestätigung, die ihm das Privileg zusicherte, Bewahrer von Schätzen aus der mythischen Vergangenheit, ja vielleicht sogar eines Teils der kaiserlichen Throninsignien zu sein.

2.4. Zusammenfassung

Anhand der Entstehungsgeschichte und der Symbolik des Saijōsho Taigenkyū lassen sich jene Wesensmerkmale seines Gründers Yoshida Kanetomo erkennen, die mit ihm und seiner Lehre wohl am häufigsten assoziiert werden:

- Eine skrupellose Entschlossenheit, alles in der einheimischen Glaubenstradition, was Prestige und Macht verspricht, für sich zu vereinnahmen; insbesondere richten sich diese Vereinnahmungsbestrebungen auf das Prestige und die Embleme des Tenno und die ebenfalls mit dem Tenno verbundenen Ise Schreine.

²² Die Bezeichnung *missō* (Geheimbericht) läßt Kanetomos Berichterstattung natürlich ganz besonders verdächtig erscheinen. Dieser Eindruck muß allerdings dahingehend relativiert werden, daß offenbar alle unerklärlichen Naturerscheinungen, die eine Untersuchung mit Mitteln der Divination nach sich zogen, in Form von „Geheimberichten“ an den Tenno herangetragen wurden (vgl. NKD 18: 606).

- ▷ Eine auf dieses Machtstreben hin abgestimmte Theologie, die beweisen soll, daß der Shinto der Yoshida, wie kein anderer, allen Göttern und zugleich der alle Götter umfassenden Ur-Gottheit dient; diese Theologie beruht zweifellos auf einer genauen Kenntnis des alten japanischen Schrifttums, interpretiert dieses jedoch im Sinne einer monistischen Ur-Gott Lehre, die in den japanischen Mythen fehlt.
- ▷ Eine gänzlich uneingeschränkte Bereitschaft, fremdländische Glaubensinhalte aus ihrem Kontext herauszulösen und als authentische autochthone Tradition auszugeben.

Den neuen Schrein zeichnete also eine den meisten anderen Schreinen wesensfremde universalistische, beinahe monotheistische Gottesvorstellung aus. Dem universalen Anspruch dieser Gottheit entsprach die Tatsache, daß sich der Schrein auf den ersten japanischen Tenno Jinmu zurückführte und sich als die Urform aller Schreine verstand. Er wurde aus der Sicht des Yoshida Kanetomo nicht neu gegründet, sondern bloß wiederaufgebaut, bzw. von seinem alten, in Vergessenheit geratenen Standplatz an einen neuen Ort verlegt. Seine Errichtung sollte Zeichen einer Wiedererweckung sein: Restauration der ordnenden staatlichen Macht, die einst zu seiner Gründung geführt hatte. Die Restauration, die Kanetomo dabei vorschwebte, sollte den Yoshida Priestern jene Stellung zukommen lassen, die sie – wiederum laut Darstellung Kanetomos – von alters her inne gehabt hatten: Oberste Priester eines zentralen nationalen Kultes, der keiner partikularisierten Gottheit, sondern allen japanischen Göttern in einem, bzw. einer Gottheit, die alle anderen mit einschloß, dienen sollte (s. dazu auch MY: A70–71).

Neben diesen hegemonialen Ansprüchen ist in der bisherigen Darstellung aber auch ein historisches Faktum zur Sprache gekommen, das für die Entstehung und die Akzeptanz des Yoshida Shinto eine kaum zu vernachlässigende Rolle spielt: Der Ōnin-Krieg (1467–1477), bzw. die daraus resultierende „Zeit der kämpfenden Länder“ (*sengoku*-Zeit 1467–1563). Der Ōnin-Krieg endete mit der Zerstörung Kyotos und der endgültigen Entmachtung des Kaiserhofes, die *sengoku*-Zeit mit der Abdankung des letzten Ashikaga-Shoguns und dem Beginn einer neuen Reichseinigung unter Oda Nobunaga. Die

folgenden Kapitel sollen zeigen, wie diese kriegerischen Ereignisse zum Katalysator einer Entwicklung wurden, die unter den Vorfahren Kanetomos bereits potentiell vorhanden gewesen war. Im Anschluß daran soll untersucht werden, wie die Lehre des Yuiitsu Shinto im Einzelnen beschaffen war, und durch welche Vorzüge sie in den Augen der Zeitgenossen ihre enormen Ansprüche gerechtfertigt haben mag.

KAPITEL 3

Die Urabe, Karriere einer höfischen Priesterfamilie

3.1. Die Divinatoren des Jingi-kan

Die Yoshida zur Zeit Kanetomos sahen sich selbst als den Hauptzweig der alten Priesterfamilie Urabe an. Diese Urabe wiederum gingen laut Yoshida Stammbaum aus einer Seitenlinie der mächtigen Fujiwara hervor. Wie die Fujiwara sahen die Yoshida-Urabe daher in Ame-no-koyane, der in den Mythen die Rolle eines Zeremonienmeisters der Amatersu inne hat, ihren göttlichen Urahn (*sōgen*) (s. MY, A71). Tatsächlich reichen die historisch nachvollziehbaren Ursprünge der Familie immerhin bis in die Heian-Zeit zurück, wo die Urabe in den unteren Beamtenrängen der höfischen „Behörde für Götter des Himmels und der Erde“ (Jingi-kan) auftauchen. Zu dieser Zeit war *urabe*, was wörtlich Sippe[n] (*be*) des Wahrsagens oder der Divination (*uranai*) bedeutet, wahrscheinlich eher als Berufsbezeichnung, bzw. als Sammelbezeichnung für mehrere, erblich mit Divination beschäftigte Familien zu verstehen.¹ Die *Bestimmungen der Ära*

¹ Felicia Bock (1970 und 1972) interpretiert daher den Begriff *urabe* als generische Bezeichnung und übersetzt ihn zumeist mit *diviner*. Allan Grapard geht hingegen davon aus, daß die Divinatoren, die mit dem frühen japanischen Zentralstaat in Verbindung standen, schon seit dem 5. Jahrhundert in erblichen Priesterlinien organisiert waren, und landesweit untereinander in Verbindung standen. Er weist auf Studien hin, die Verbindungen dieser Linien zum Kaiserhaus herausarbeiten und deutet an, daß diese Urabe ursprünglich sogar einen höheren Status hatten als die Priesterfamilie Nakatomi, die ebenfalls Divination praktizierte (Grapard 1992a: 30–31).

Nach den hier untersuchten Quellen gibt es unter den Heian-zeitlichen Divinatoren neben den Urabe auch die Atai und die Iki. Der Ausdruck „*urabe*“

Engi (*Engi-shiki*) aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts² enthalten dazu relativ detaillierte Anweisungen. Aus ihnen geht hervor, daß im Jingi-kan insgesamt zwanzig Divinatoren aus drei Provinzen (den Inseln Iki und Tsushima in Westjapan und der Halbinsel Izu südwestlich des heutigen Tokyo) beschäftigt werden sollen.³ Es gab darüber hinaus auch noch andere Divinatoren-Sippen in Japan, namentlich in Hitachi und Shimōsa (heute Ibaraki- und Chiba-ken, östlich von Tokyo), wo sich die alten Schreine Kashima und Katori befinden,⁴ doch standen diese offenbar nicht in Verbindung mit der Hauptstadt. Möglicherweise war es die kontinentale Technik des Schildkrötenpanzer-Orakels, die in den Augen der sinophilen Gesetzgeber die genannten Sippen vor denjenigen qualifizierte, die der einheimischen Schulterblatt-(Skapula-)Divination nachgingen. Jedenfalls bringen die *Engi-shiki* die „Sippe der Divinatoren“ eindeutig mit Schildkröt-Divination in Verbindung. Dies mag auch die Bevorzugung von *urabe* aus nahe dem Festland gelegenen Regionen wie Tsu-

erscheint ambivalent: Wir finden ihn sowohl auf eine bestimmte Familie (Urabe), als auch auf die Divinatoren im allgemeinen (*urabe*) bezogen. Insofern scheint die Verwendung von Bock gerechtfertigt, selbst wenn sich frühgeschichtliche verwandtschaftliche Verbindungen zwischen den einzelnen Divinatorenfamilien feststellen lassen sollten.

² Die *Engi-shiki* stellen ein umfangreiches Supplement zu den zivilen und verwaltungstechnischen Bestimmungen (*ryō*) des sog. *Yōrō Kodex* dar. Die Kompilierung der insgesamt fünfzig Bände wurde im Jahr 904 – Engi 4, daher der Name – begonnen und 927 vollendet. Die ersten zehn Bände, die von Felicia Bock ins Englische übersetzt wurden (Bock 1970 und 1972), behandeln das traditionell erstgereichte Regierungsamt, das Jingi-kan.

³ Vgl. Bock 1970: 116. Im einzelnen sehen die *Engi-shiki* fünf Divinatoren aus Izu, fünf aus Iki und zehn aus Tsushima vor. Weiters findet sich die rätselhafte Bezeichnung „Divinatoren der vier Länder“ *yokuni no urabe* 四国の卜部 (s. z.B. Bock 1970: 84 und 1972: 87). Sie erklärt sich wahrscheinlich daraus, daß Tsushima aus zwei Inseln besteht und daher zwei für die Schreinverwaltung zuständige Provinzbeamte, sog. *kuni-no-miyatsuko*, besaß. Im Jingi-kan waren demnach Divinatoren aus vier dieser *kuni-no-miyatsuko* Distrikte beschäftigt und zwar jeweils fünf pro Distrikt (Kawabata 1988, *passim*).

⁴ Kawabata (1988: 53) weist auf Erwähnungen in den *Hitachi fudoki* und im *Shoku nihongi* hin.

shima und Iki erklären, macht allerdings die Wahl von *urabe* aus Izu in Mitteljapan etwas rätselhaft. Offenbar war Izu ein günstiger Stützpunkt für die Seefahrt und insofern dem Festland kulturell näher als andere, weiter westlich gelegene Regionen Japans. Wie Allan Grapard hervorhebt, muß die Bedeutung der Divinatoren im frühen japanischen Zentralstaat vor allem in ihrer Beziehung zur Seefahrt gelegen haben. Noch in den *Engi-shiki* ist verfügt, daß jede Delegation nach China von einem *urabe* begleitet werden muß (Grapard 1992a: 33).

Die Hauptaufgaben der Divinatoren, die aus den *Engi-shiki* herauszulesen sind, beziehen sich jedoch zumeist auf die Vorbereitung wichtiger (das heißt staatstragender) Zeremonien, von denen manche periodisch (Ertebitt- und Erntedankriten), andere fallweise (Inthronisierung eines neuen Tenno) stattfanden. Um die *kami* nicht zu verstimmen, mußte bei diesen Vorbereitungen große Umsicht walten. Größtmögliche rituelle Reinheit, das heißt Minimierung aller mit Tabus behafteter Lebenssituationen (in erster Linie natürlich Todesfälle, aber auch Krankheiten, Geburten, Fleischkonsum, Geschlechtsverkehr, etc.) war von oberster Priorität. Diese Tabuvorschriften schränkten die Wahl des genauen Zeitpunkts, Ortes und die Akteure einer Zeremonie bis zu einem gewissen Grade ein. Was aber jenseits dieser Kriterien geregelt werden mußte, überließ man möglichst dem Willen der *kami* selbst, das heißt einem Orakel. In der Vorbereitung des großen Erntedankritus anläßlich einer kaiserlichen Thronbesteigung (*Daijōsai*, Fest des Großen Kostens), das in Buch 7 der *Engi-shiki* beschrieben ist (Bock 1972: 31ff), hatten die *urabe* des Jingi-kan beispielsweise die beiden Provinzen zu ermitteln, die den vom Tenno zu kostenden Reis liefern sollten. Danach suchten sie diese Provinzen auf und bestimmten Felder und Bebauer des Reises. Schließlich vollzogen sie Rituale, um die erwählten Plätze und Personen rituell zu reinigen. Auch entschieden sie, welche Hofbeamten gleichzeitig mit dem neuen Tenno die vor der Zeremonie nötige rituelle Enthaltsamkeit üben mußten. Ähnliche Aufgaben vollzogen sie auch im Zusammenhang mit der Erwählung der Kult-Priesterin von Ise (*saigū*), jener kaiserlichen Prinzessin, die den Tenno bei Feierlichkeiten in Ise substituierte.

Das Handwerk der *urabe* bestand darin, die Botschaften der *kami* aus den Sprüngen eines unter Hitze geborstenen Schildkrötenpanzers

herauszulesen. Dieses Ablesen gehorchte im Prinzip einer minutiös geregelten Technik, die wahrscheinlich auf den Prinzipien der chinesischen Orakelschrift *Yijing* beruhte. Die Sprünge wurden auf eine begrenzte Anzahl von Grundformen, ähnlich den Hexagrammen des *Yijing* reduziert.⁵ Das Orakellesen bestand aus zwei Schritten: Erstens die Identifikation der Grundformen, zweitens deren auf den Einzelfall bezogene Deutung. Die so ermittelten Botschaften waren also einerseits von der gleichen unantastbaren Objektivität, wie jede andere Losentscheidung: Sie waren der Gnade des Zufalls oder wenn man will der Götter anheim gestellt. Andererseits waren die Orakel aber durch die notwendige Interpretation doch auch bis zu einem gewissen Grade menschlich beeinflussbar.

Neben ihrem eigentlichen Handwerk übernahmen die *urabe* auch andere priesterliche Aufgaben, vor allem rituelle Reinigungsriten und die Darbringung von Opfergaben. Bei besonders wichtigen Ritualen wurden diese Handlungen allerdings von ihren Vorgesetzten vollzogen.

Die Priesterbeamtenschaft des Jingi-kan bestand wie die meisten höfischen Verwaltungsorgane des Altertums aus einer unbestimmten Anzahl temporär angestellter Bediensteter ohne besonderen Rang. (Die meisten der vorgesehenen zwanzig Divinatoren gehörten offenbar hierher.) Die eigentlichen Beamtenränge waren, dem üblichen Schema entsprechend, in vier Klassen unterteilt, obwohl das Jingi-kan nur eine geringe Anzahl solcher Posten zu vergeben hatte. In der Heian-Zeit teilten sich vier Familien oder Familiengruppen diese Posten untereinander auf: die Shirakawa (eine Zweigfamilie des Tenno-Hauses), die Nakatomi (eine Zweigfamilie der Fujiwara), die Inbe (wtl. Sippe der Tabuhalter) und die *urabe* (Sippe der Divinato-

⁵ Über die Orakeltechniken, wie sie Jahrhunderte später von den Yoshida Urabe angewendet wurden, geben die heute noch erhaltenen Aufzeichnungen von Kiyowara Nobutane (*Kibokuden*) und seinem Sohn Yoshida Kanemigi (*Kiboku shidai oyobi saimon*) Aufschluß. Diese Schriften enthalten detaillierte Abbildungen der möglichen Grundformen, welche die Sprünge der erhitzten Schildkrötenpanzer annehmen können, und die entsprechenden Interpretationen. Siehe dazu Demura (1997: 525–596).

ren). Eine Aufstellung aus dem Jahr 949 listet zehn Posten auf, die folgendermaßen verteilt sind: Das Amt des Vorstands (*haku*) hält ein kaiserlicher Prinz inne, die zweite Beamtenklasse (*taifu* und *shōfuku*,⁶ sowie ggf. deren Vertreter *gon-no-taifu*, etc.) teilen sich zwei Mitglieder der Priesterfamilie (Ō-)Nakatomi und ein Inbe auf. In der dritten Klasse gibt es wieder zwei Nakatomi und einen Inbe. Erst in der vierten Klasse sind drei *urabe* zu finden.⁷ Der Rangunterschied zwischen den *urabe* und den Priestern aus Nakatomi und Inbe-Familien läßt sich auch deutlich anhand der in den *Engi-shiki* vorgesehenen Entlohnungen für rituelle Verrichtungen, sowie Essensrationen und Kleidungsuteilungen ablesen.

Die verhältnismäßig niedere Stellung der *urabe* im Jingi-kan sollte jedoch nicht darüber hinweg täuschen, daß ihre Position innerhalb des staatlich organisierten Orakelwesens keinesfalls unbedeutend war. Wie Kosaka Shinji detailliert aufzeigt, stand ihre Tätigkeit in unmittelbarer Beziehung zum sogenannten Yin-Yang Büro (Onmyō-ryō), einer Unterabteilung des Nakatsukasa. Die Hauptaufgabe der dort tätigen Yin-Yang Meister (*onmyō-shi*) war ebenfalls die Divination, doch bedienten sie sich dazu der Methode des sogenannten Schafgarben-Orakels.⁸ Schon in China, wo das Schafgarben-Orakel entwickelt wurde, unterzog man die durch Schafgarben ermittelten Ergebnisse bei wichtigen Anlässen einer Kontrolle durch das Schildkrötenpanzer-Orakel. Laut dem juristischen Kommentarwerk *Ryō no shūge* war ein solches Verfahren auch in Japan vorgesehen. Die dem

⁶ *Ta-* und *shō-* stehen für „Groß-“ und „Klein-“, *-fu* und *-fuku* werden beide mit dem Zeichen 副 (vize-, sub-, hilfs-, etc.) geschrieben. Für *taifu* ist auch die Aussprache *tayū* möglich. Abgesehen von diesen kleinen terminologischen Extravaganzen entspricht das Klassifikationssystem dem der sog. acht Ministerien (vgl. NKD 12: 618 und 10: 615.) Bekanntermaßen steht die traditionelle Erstreichung des Jingi-kan innerhalb der höfischen Regierungsbehörden in merkwürdigem Gegensatz zu den vergleichsweise niederen Hofrängen, die seinen Amtsinhabern üblicherweise zuerkannt wurden.

⁷ Okada (1983: 36), nach *Ruijū fusen-shō*.

⁸ Jap. *zeisen*. Zu dieser Orakeltechnik, die eng mit dem *Yijing* verbunden ist, siehe Hertzner (1996: 34–51). In späterer Zeit wurden an Stelle der Schafgarbenstengel Bambusstäbchen verwendet (Murayama 1987: 418).

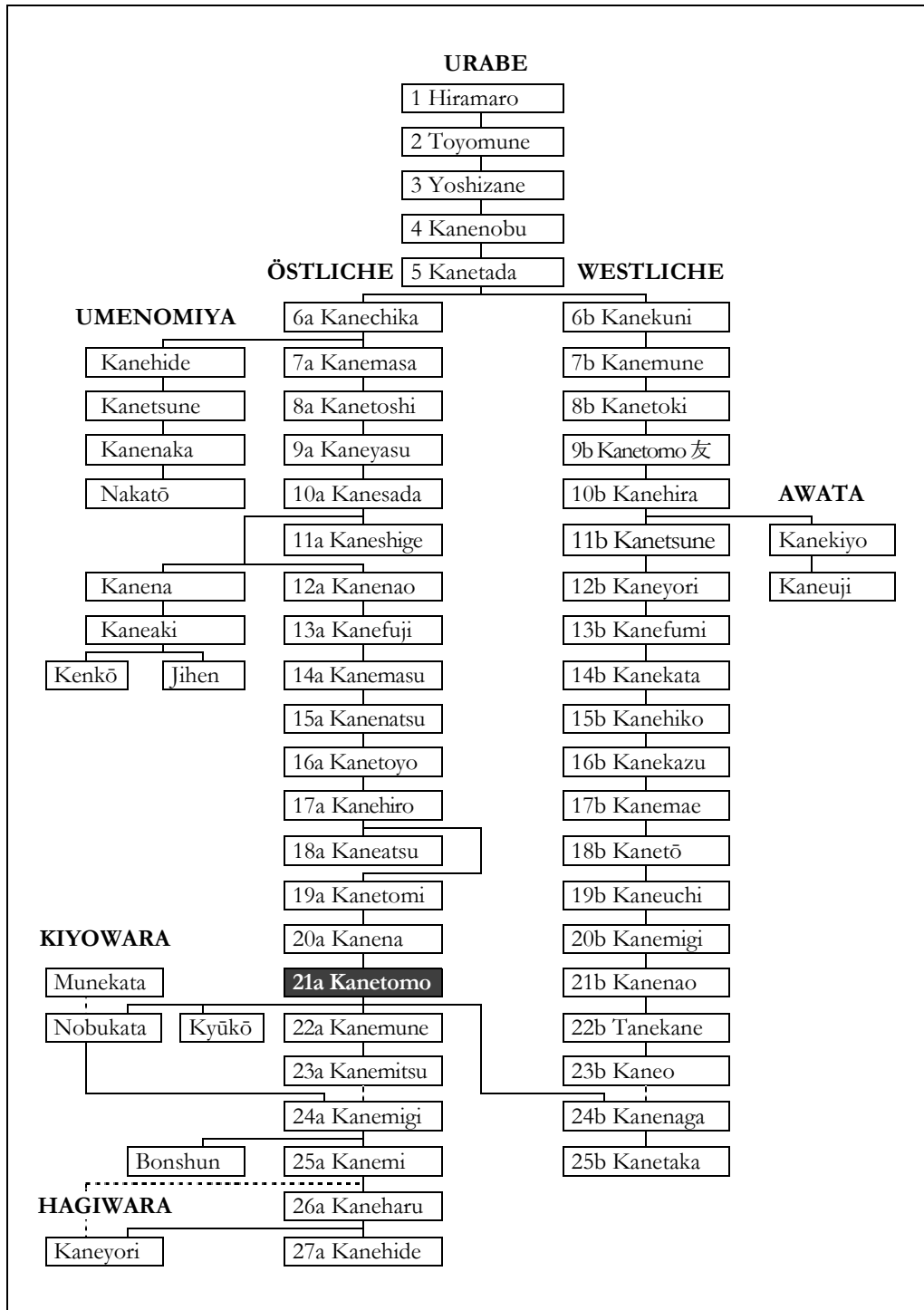
Schildkröt-Orakel nachgehenden Urabe waren so gesehen also eine Art Kontrollinstanz der eigentlich für Divination zuständigen Behörde (Kosaka 1993: 24ff). Dieses Verhältnis erklärt auch die bis in Kanetomos Zeiten reichenden Kontakte zwischen den Familien, die mit den jeweiligen Ämtern erblich verbunden waren.

Außerdem rekrutierten sich aus den *urabe* die sogenannten *miyaji* 宮主, was sinngemäß wohl am besten mit „Palastdivinatoren“ zu übersetzen ist. Solche *miyaji* gab es in den Gemächern des Tenno (*ō-miyaji*), seiner Gemahlinnen und im Prinzenpalast, aber auch an der Seite der Priesterprinzessinnen von Ise (*saigū*) und Kamo (*saiin*). Sie übernahmen divinatorische und purifikatorische Aufgaben, die im Zusammenhang mit dem Alltagsleben der kaiserlichen Familie standen, waren aber auch in offizielle Zeremonien mit eingebunden. Okada Shōji sieht im Amt des *miyaji* den Schlüssel für die Herausbildung der Urabe als erbliche Priesterfamilie und deren Aufstieg innerhalb des Jingi-kan (Okada 1983, *passim*).

Schließlich gab es, gesondert von den übrigen Ämtern im Jingi-kan noch sogenannte Meister der Schildkröt-Divination (*kiboku chōjō*), die aus den nur periodisch beschäftigten (*banjō*) *urabe* des Jingi-kan ausgewählt wurden und in bestimmten Fällen *urabe* mit einem festen Posten substituierten.⁹ In späterer Zeit scheint aus dem *chōjō* eine Art Vorstufe für das Amt des *miyaji* geworden zu sein. Jedenfalls aber hatte der Titel in der Blütezeit des Jingi-kan nie die Bedeutung, die ihm schließlich von Yoshida Kanetomo zugesprochen wurde (s.u. S. 121).

⁹ Die Begriffe *banjō* und *chōjō* stammen aus der *ritsuryō*-Gesetzgebung und beziehen sich zunächst nur auf die Länge der jährlich verrichteten Dienstzeit. Als *chōjō* mußte man mindestens 240 Tage im Jahr Dienst tun. *Chōjō* wurde aber auch als Bezeichnung für in ihrem Gewerbe besonders talentierte beamtete Handwerker, etc. gewählt, welche aufgrund ihrer Fähigkeiten eine volle Dienstverpflichtung außerhalb des üblichen Amtsschemas erhielten (NKD 13: 509). In diesem Sinne hat man offenbar auch das Amt des *kiboku chōjō* des Jingi-kan zu verstehen. Okada Shōji erwähnt einen Fall aus dem Jahr 916, wo ein *kiboku chōjō* für den *miyaji* bei einer den Tenno betreffenden Divination einsprang (Okada 1983: 41, Anm. 10).

Tabelle 1: Stammbaum der Urabe vom 9. zum 17. Jh.



3.2. Die Monopolisierung der Divination in einer Familienlinie

Als erbliche Priesterfamilie mit permanenter Anstellung im Jingi-kan lassen sich die Urabe bis zur Person eines gewissen Urabe no Hiramaro (im oben angeführten Stammbaum Urabe 1) zurückverfolgen. Hiramaro scheint in der Genealogie der Urabe als Sohn eines Ō-Nakatomi Chijimaro auf. Über ihn führten sich die Urabe also auf das Haus Nakatomi/ Fujiwara zurück. Wir werden noch genauer darauf eingehen, in wie fern dies einer historischen Fälschung zuzuschreiben ist, bzw. aus welcher Zeit diese Fälschung stammen könnte. Ab Hiramaro gilt der Familienstammbaum der Urabe jedenfalls weitgehend als verlässlich.

Hiramaros Lebensdaten sind im *Nihon sandai jitsuroku*¹⁰ verzeichnet, das anlässlich seines Todesdatums 881 anmerkt, er stamme aus Izu, habe in seiner Jugend Divination gelernt und sei Divinator (*urabe*) des Jingi-kan geworden. Anfang Shōwa (834–48) habe er an einer Mission ins Tang-Reich teilgenommen. Im Jingi-kan soll er bis zum *gon-no-daishō* (3. Beamtenklasse) aufgestiegen sein, zugleich das Amt des *miyaji* innegehabt und schließlich den Folgenden 5. Rang/untere Abteilung verliehen bekommen haben. Er sei im 75. Lebensjahr in Tanba verstorben (s. Okada 1983: 31). Widersprüchliche Angaben im *Montoku jitsuroku*¹¹ ließen wiederholt Zweifel an der Identität Hiramaros aufkommen. Übereinstimmend wird jedoch in beiden Quellen über einen Urabe berichtet, der in die entsprechenden Ämter und Ränge aufgestiegen sei.¹²

¹⁰ Letzte der „Sechs Reichschroniken“, Berichtzeitraum 858–887 (Regierungszeiten der drei Tenno Seiwa, Yōzei und Kōkō), fertiggestellt von Fujiwara Tokihira, 901.

¹¹ Chronik der Regierungszeit Montoku Tennos (850–858), die fünfte der sechs Reichschroniken.

¹² Okada hält es überdies für höchst wahrscheinlich, daß sich ein Urabe in dieser Zeit an der hier in Frage kommenden siebzehnten China-Mission beteiligte und dadurch seine Kenntnisse des kontinentalen Orakelwesens aber auch der Yin-Yang Lehre vertiefte. Sicher weiß man, daß der Yin-Yang Meister Harusono Tama-

Für die konkrete Existenz eines Urabe no Hiramaro spricht vor allem, daß er in drei weiteren Quellen (*Ruijū sandai kyaku*, *Honchō gatsu-ryō*, *Nenjū gyōji shō*) anläßlich der Verleihung des Ersten Schreins an den Hirano Schrein (872) namentlich als Oberpriester (*azukari*) dieses Schreins erwähnt wird. Dieser wichtige Schutzschrein des Tenno war unmittelbar nach Gründung der neuen Hauptstadt Heian-kyō im Jahr 794 von Yamato nach Yamashiro, in die Nähe des neuen Kaiserpalastes verlegt worden. Die vier hier verehrten Götter wurden als Ahnengottheiten der Mutter des Kanmu Tenno, des Begründers von Heian-kyō, angesehen. Okada sieht die Verleihung des Schreins an Hiramaro in engem Zusammenhang mit dessen Funktion als Palastdivinator (*miyaji*). Nicht nur war der Hirano Schrein besonders für das individuelle Wohl (Schutz des langen Lebens) des Tenno zuständig, die dort eingeschreinten Gottheiten wurden auch im Kaiserpalast bei den vom *miyaji* geleiteten Palastschutzriten verehrt.¹³

Trotz der etwas widersprüchlichen Quellenlage kann man in Hiramaro daher eine historische Persönlichkeit erblicken, die wahrscheinlich aus den Rängen der *urabe* aus Izu stammte und als Priester oder Zeremonienmeister besondere Bedeutung erlangte. Er muß sich zunächst auf dem Gebiet der Divination hervor getan haben, bekam dadurch neben seiner Funktion als Palastdivinator auch einen wichtigen Schrein anvertraut, wertete diesen Schrein auf, indem er seine Gottheiten ins Palastzeremoniell integrierte, und sorgte schließlich dafür, daß seine Funktionen innerhalb seiner Nachkommen erblich weitergegeben wurden.

nari an der Mission teilnahm und dadurch die Entwicklung der Yin-Yang Lehre in Japan vertiefte. (Okada 1983: 32)

¹³ Okada 1983: 33–34. Im besonderen scheinen die Gottheiten von Hirano im Ensemble mit den Gottheiten des für Sakralzwecke verwendeten Heiligen Feuers (*imubi*) und des Palastfeuers im kaiserlichen Haushaltsamt (*Kunai-shō*, Abteilung *Naizen-shi* für den persönlichen Bedarf des Tenno – Küche, etc.) gefeiert worden zu sein. Feiern zu Ehren dieses Dreierensembles begleiteten einen Tenno vom Prinzenpalast angefangen bis in den Palast der zurückgetretenen Tenno, die drei Gottheiten müssen ihm also persönlich besonders nahe gestanden haben. Siehe auch *Engi-shiki* 1, Feier des Heiligen Feuers und des Palastfeuers im 6. und 12. Monat. (Bock 1970: 82)

Von Hiramaros Nachkommen berichten die Quellen wenig. Urabe (2) Toyomune taucht im *Uda Tenno gyōki* als Palastdivinator auf und soll laut *Nihonkiryaku* durch einen Sturz vom Pferd 895 ums Leben gekommen sein (Okada 1983: 34). Auch Urabe (3) Yoshizane tritt kaum in Erscheinung, er zog sich aus Krankheitsgründen relativ früh aus seiner Beamtenkarriere zurück. Berühmt ist hingegen Urabe (4) Kanenobu, unter dem sich laut Einschätzung Okada Shōjis das Haus Urabe endgültig als Stammhaus (*sōke*) der Schildkröt-Divination durchsetzte (und dementsprechend andere *urabe* aus dem Jingi-kan verdrängte).

Urabe Kanenobu's Lebensdaten sind nirgendwo ausdrücklich verzeichnet. Die meisten Angaben zu seiner Person finden sich in einer Quelle namens *Ruijū fusen-shō*,¹⁴ wo er erstmals 949 unter dem Namen Urabe-no-sukune Kanenobu, 8. Rang/untere Abteilung als Nachfolger seines Vaters auftaucht. Dieser hatte bloß das niederrangigste Amt im Jingi-kan innegehabt (das unterste der drei von Divinatoren besetzten Ämter der vierten Beamtenklasse). Die anderen beiden Posten wurden offenbar von *urabe* der Familie Atai 直 aus Tsushima bekleidet. Diese besetzten im 10. Jahrhundert auch die meisten *miyaji*-Posten.

Nachdem Kanenobu sowohl den Posten im Jingi-kan als auch das Hirano-Schreinpriesteramt von seinem Vater übernahm, aber doch erst den relativ niederen 8. Rang innehatte, schätzt Okada, daß er etwa 20 Jahre zuvor, um 930 geboren wurde. Er wurde schließlich auch Palastdivinator des Prinzenpalastes und diente dort dem Prinzen Morihira (später En'yū Tenno; 959–991). Allgemeiner Gepflogenheit entsprechend wechselte er dieses Amt gegen das Amt des Großen Palastdivinators (*ō-miyaji*) ein, als der zehnjährige Morihira seine Regierungszeit als Tenno (969–984) antrat. Kanenobu hielt diese Position bis zur Abdankung En'yūs und trat sie danach außergewöhnlicherweise noch ein zweites Mal unter Ichijō Tenno (980–1011, r. 986–1011), einem Sohn von En'yū, an. In dieser Zeit rückte Kanenobu zudem bis zum zweithöchsten Amt des Jingi-kan (*taifu*) vor (ab 1001) und wurde mit dem 5. Hofrang ausgezeichnet. Erstmals zählte damit ein Urabe zum engeren Kreis der Hofaristokratie

¹⁴ 類聚符宣抄. „Nach Themen geordnete Anmerkungen zu amtlichen und kaiserlichen Verordnungen“. Berichtszeitraum 737–1093.

(*kuge*). Kanenobu starb wahrscheinlich in den ersten Jahren der Ära Kankō (1004–1012). Seine außergewöhnliche Karriere in der höfischen Priesterbeamtenschaft stellte den *urabe* aus Izu eine bleibende Monopolstellung gegenüber anderen Divinatoren und die erbliche Weitergabe der Palastdivinatoren-Ämter sicher. Seit Kanenobu bildete im übrigen auch das Zeichen „*kane*“ einen unverzichtbaren Bestandteil aller männlichen Vornamen männlicher Urabe-Priester. Laut einer Andeutung der Yoshida Chronik *Yoshida-ke hinami-ki* erblickten die Urabe darin ein Symbol ihres traditionellen Gewerbes.¹⁵ Anzeichen eines solchen Namenssystems lassen sich auch in anderen Familien des Altertums finden, doch stellt die Ausschließlichkeit, mit der die Urabe ihr „*kane*“ bewahrten, einen Sonderfall dar. Erst im sogenannten *iemoto* System, der Organisationsform von Gewerben und Künsten in der Edo-Zeit, finden sich ähnliche Beispiele.

Kanenobu war Zeitgenosse von Abe no Seimei (921–1005) und Kamo no Mitsuhide (939–1015), die beide die von Kamo-Priestern überlieferten Lehren der Yin-Yang Divination und der Astrologie/Kalenderkunde (*tenmon*) studierten. Innerhalb des Adels entstand zu dieser Zeit zunehmendes Interesse an derartigen Kenntnissen, vor allem im Zusammenhang mit Riten, die im privaten Alltagsleben Schutz und Hilfe bieten sollten. Besonders um Abe no Seimeis magische Kräfte ranken sich daher eine große Anzahl von Legenden. Seine auf dem Yin-Yang Weg (*onmyō-dō*) beruhenden Techniken unterschied-

¹⁵ Das *Yoshida-ke hinami-ki*, das tagebuchartige Eintragungen aus der Zeit von Kanehiro und Kaneatsu (Urabe 17a und 18a) umfaßt und heute als unveröffentlichte Handschrift von Yoshida Kaneatsu im Yoshida Archiv der Tenri Universität zu finden ist, enthält dazu folgende Bemerkung:

Kanechikas (6a) Sohn Kane[hide] übernahm den Umenomiya Schrein. Dessen Enkel Kanenaka nannte sich noch Urabe und übernahm die Kunst der Schildkröt-Divination. Er überlieferte [jedoch] die Schildkröt-Divination nicht weiter, und damit war entschieden, daß man das Zeichen *kane* nicht mehr verwenden könne. Ab seinem Sohn Nakatō 仲遠 verwenden seine Nachkommen das Zeichen *naka*. (*Yoshida-ke hinami-ki*, Ōei 7(1400)/4/1. Vgl. Nishida 1979: 23)

Nishida stellte diese Quelle bereits 1938 in der Zeitschrift *Rekishi chiri* vor (s. Nishida 1943: 148–169).

den sich jedoch nicht wesentlich von denen der Urabe, und der Kamo, nur institutionell waren sie voneinander getrennt. Seimei war Mitglied des Amtes für Yin-Yang Divinatorik (Onmyō-ryō), das v.a. für alltägliche und private Entscheidungen der Bewohner des Kaiserpalastes zuständig war. Die Divinatoren des Jingi-kan weissagten dagegen, wie bereits erwähnt, eher bei öffentlichen, staatstragenden Zeremonien. In ihrer Funktion als Palastdivinatoren, die ja auf den Tenno persönlich bezogen war, interferierte der Aufgabenbereich der Urabe jedoch mit dem des Yin-Yang Amtes. Tatsächlich vollzogen Yin-Yang Meister und Palastdivinatoren offenbar weitgehend identische Rituale (Okada 1983: 35).

Diese Übereinstimmung wird durch die bereits erwähnte Studie Kosaka Shinjis noch genauer erklärt: Kosaka bezieht sich dabei auf das sogenannte *fukusui*-System,¹⁶ eine divinatorische Prozedur, die bereits in der Tang-zeitlichen Gesetzgebung China standardisiert worden war. Schildkröt-Orakel und Schafgarben (bzw. Bambusstäbchen)-Orakel wurden dabei als komplementär, bzw. einander überprüfend verstanden und eingesetzt. Die Schildkröte genoß in diesem Zusammenhang eindeutig das größere Prestige: Geringen Anlässen war mit einer einfachen Schafgarben-Befragung Genüge getan, wichtige Anlässe hingegen bedurften einer zusätzlichen, stets nachfolgenden Befragung des Schildkrötenpanzers (Kosaka 1993: 24–25). In Japan nahmen daher bei den wichtigsten staatliche Orakelbefragungen, den „Divinationen im Durchgang“,¹⁷ stets Yin-Yang Meister, Urabe und Nakatomi teil, wobei die Nakatomi offenbar die höchste Kontrollinstanz darstellten und die Ergebnisse weiterleiteten (ibid. S. 30). Insofern scheint es plausibel, daß auch in den Alltagsriten des Kaiserpalastes eine ähnliche Arbeitsteilung zwischen Yin-Yang Meistern und Palastdivinatoren vorlag.

Das ausgehende 10. und beginnende 11. Jahrhundert war die Glanzzeit der Fujiwara-Regenten unter Michinaga (966–1027). Hausmacht

¹⁶ 覆推 – wtl. System des Überdenkens.

¹⁷ *Konrō no mi-ura*, so benannt nach dem Ort im Kaiserpalast, der für diese Divinationen ausersehen war (s. S. 109, Anm. 3).

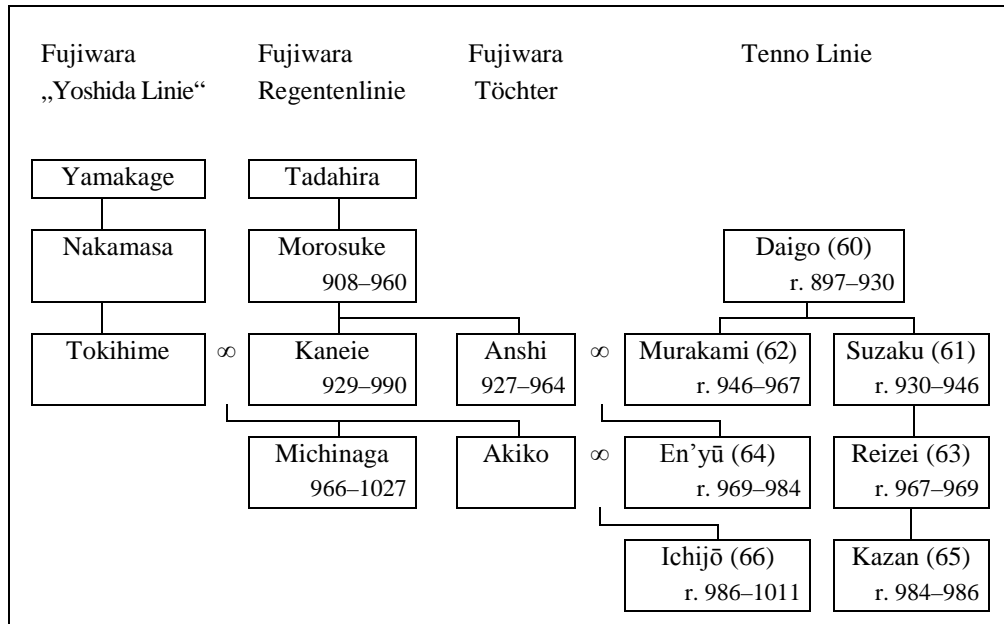
über die weitverzweigte Sippe der Fujiwara war gleichbedeutend mit Regierungsmacht. Während die Fujiwara den politischen Bereich monopolisierten, sicherten sich etliche von ihnen begünstigte Familien ein bleibendes Monopol auf die Ausübung diverser Künste und Gewerbe. Nicht nur auf dem Gebiet der Divinatorik, auch auf dem Gebiet der Medizin, des Rechtswesens oder der chinesischen Klassikerexegese (*myōgyō-dō* 明経道) traten innerhalb der jeweils zuständigen höfischen Behörden als einzigartig gefeierte Experten (*tenka no ichibutsu*) hervor, die ihre Kunst und zugleich ihr Amt von da an ausschließlich in ihrer Familienlinie weitergaben. Des weiteren wurden innerhalb der höfischen Musik die Bereiche Tanz, Flötenspiel und Koto von jeweils eigenen Familien tradiert. Insofern ist die Etablierung der Urabe als Stammhaus der Kunst des Schildkröt-Orakels mit Rückhalt im Jingi-kan ein typisches Phänomen dieser Zeit. Im Hintergrund des Aufstiegs dieser Familie darf man eine besondere Beziehung nicht nur zum Tenno-Haus, sondern vor allem zu den Fujiwara-Regenten vermuten.

Angesichts des Erfolges von Urabe Kanenobu paßt auch die heute noch gängige Annahme gut ins Bild, daß es unter seiner Ägide zur Übernahme des Yoshida Schreins durch die Urabe Priester kam.¹⁸ Der Yoshida Schrein wurde der Überlieferung nach von Fujiwara Yamakage (824?–888?) als Familienschrein in Anlehnung an den berühmten Kasuga Schrein, den Ahnenschrein der Fujiwara in Nara, gegründet. Wie in Nara oder im Ōharano Schrein, einem weiteren Ahnenschrein der Fujiwara, werden hier die vier Ahnengötter der Fujiwara, Ame-no-koyane, Takemikazuchi, Iwai-nushi und Hime-ōkami verehrt. Der Schrein des an sich nicht sonderlich bekannten Yamakage gewann an Bedeutung, nachdem eine seiner Enkelinnen in die Regentenlinie (Sekkan-ke) der Fujiwara einheiratete, eine Verbindung, aus der schließlich die zukünftige Gemahlin En'yū Tennos und Mutter von Ichijō Tenno Akiko hervorging. 987, im Jahr nach der Inthronisierung jenes Ichijō Tenno (dessen Palastdivinator wiederum Urabe Kanenobu war), erfuhr also die Familienlinie seiner Groß-

¹⁸ Vgl. etwa Grapard (1992a: 33).

mutter die große Ehre, daß ihr Familienschrein in Yoshida als Ort einer zweimal jährlich stattfindenden offiziellen Feier (Yoshida-sai, 4. und 11. Monat) auserkoren wurde (Okada 1994: 329–332).¹⁹

Tabelle 2: Yoshida Schrein, Fujiwara und Tenno Haus (nach Okada 1994: 326)



Wie fast alle heute noch bekannten Schreine der Heian-Zeit, verdankt der Yoshida Schrein seinen Ruhm somit der Tatsache, daß er aufgrund von verwandtschaftlichen Bindungen mit dem Tenno Haus, quasi als Ahnenschrein,²⁰ zum Ort eines regelmäßig stattfin-

¹⁹ Unmittelbar davor wurde im übrigen auch der Familienschrein der mütterlichen Linie der kaiserlichen Großmutter, (wieder) in den Rang eines offiziell gefeierten Schreins versetzt. Es handelt sich dabei um den Umenomiya Schrein, Ahnenschrein der Tachibana, der später auch von Urabe Priestern übernommen wurde (Okada 1994: 328–329; s.a. Anm. 15).

²⁰ Der Amtstitel, den die Urabe als Oberpriester sowohl des Hirano als auch des Yoshida Schreins annahmen, lautete nicht, wie üblich *kannushi* (Götterherr), sondern *azukari* (Verwalter, Treuhänder, ein Titel, der auch in weltlichen Beamtenrängen zu finden ist). Hagiwara Tatsuo vermutet, daß in dieser Bezeichnung die Vorstellung enthalten ist, nicht die Urabe, sondern das Tenno Haus, bzw. die Fujiwara seien die eigentlichen Herren des Schreins (Hagiwara 1975: 621). In der

denden, öffentlich anerkannten und gesponsorten Festes auserkoren wurde. Die Leitung und Organisation eines solchen Festes oblag dem Jingi-kan.

Laut Yoshida Überlieferung wurde der Yoshida Schrein zugleich mit seiner offiziellen Anerkennung im Jahre Ei'en 1 (987) dem Urabe Kanenobu unterstellt (*Shingyō ruiyō*, Yoshida-sha no koto; ST 7/8: 247). Dagegen spricht allerdings eine Eintragung aus dem Tagebuch des Fujiwara (Ononomiya) Sanesuke (*Shōyū-ki*) von 989, wonach die Leitung der jährlichen Zeremonien im Yoshida Schrein durch Los unter verschiedenen Fujiwara Kandidaten bestimmt wurde (Okada 1994: 332). Auf der Grundlage intensiven Quellenstudiums insbesondere der Tagebuchliteratur der späten Heian- und frühen Kamakura-Zeit versichert Okada, daß sich bis ins 13. Jahrhundert – genauer gesagt bis 1273 – keine einzige verläßlich datierbare Quelle findet, in der die Urabe als Priester des Yoshida Schreins angegeben sind (Okada 1984a: 705–706). Daß mit der Rangerhöhung des Yoshida Schreins auch die Überantwortung an die Urabe Hand in Hand ging, dürfte also eine der zahlreichen kosmetischen Operationen sein, die die Yoshida Urabe an ihrer historischen Vergangenheit vornahmen.²¹ Sie gelang allerdings so perfekt, daß selbst heute noch die meisten Nachschlagewerke der Yoshida Version folgen (vgl. z.B. NK [1997]: 2190).

3.3. Östliche und Westliche Urabe

Anfang des 11. Jahrhunderts, zwei Generation nach Kanenobu, kam es zu einer Aufspaltung der Urabe in zwei Zweigfamilien, die gewöhnlich als „Hirano“ und „Yoshida“ Linien bezeichnet werden.

Muromachi-Zeit trat diese Bezeichnung zugunsten des gängigen *kannushi* in den Hintergrund. Möglicherweise verloren sich zu dieser Zeit auch die assoziativen Bindungen mit den ursprünglich gefeierten Familien.

²¹ Der Yoshida Schrein scheint vor den Urabe von der Priesterfamilie Suzuka verwaltet worden zu sein, die auch später noch mit den Urabe in einem vasallenartigen Dienstverhältnis standen und untergeordnete Priesterränge (*gon-no-azukari*, *hafuri*) bekleideten. Auch die Suzuka leiten sich von den Nakatomi her.

Tatsächlich benützten die Urabe die Namen der von ihnen verwalteten Schrein aber wahrscheinlich erst Ende des 14. Jahrhunderts zur Differenzierung der beiden Linien. Dennoch lag für die ältere Yoshida Forschung der Schluß nahe, daß die Teilung der Familie durch die Übernahme des Yoshida Schreins bedingt worden sei, daß also die eine Linie in erblicher Folge den Hirano Schrein, die andere den Yoshida Schrein übernahm. Ähnliche Teilungen traten in der Geschichte der Urabe öfter auf: Unter Kanechika (6a) erhielten die Urabe den Umenomiya Schrein, den die Linie eines jüngeren Sohnes von Kanechika betreute (s. Anm. 15), unter Kanehira (10b) gab es eine ähnliche Abspaltung, als der Awata Schrein an die Urabe übergeben wurde. Schließlich entstand eine Nebenlinie, als Yoshida Priester Ende des 16. Jahrhundert den Toyokuni Schrein von Toyotomi Hideyoshi übernahmen.

Spätestens seit den oben erwähnten Erkenntnissen Okada Shōjis kann allerdings von einer Aufgabenteilung in Yoshida-Schreinpriester und Hirano-Schreinpriester schon deshalb keine Rede sein, weil laut Okadas Forschungen der Yoshida Schrein ja erst um mehr als ein Jahrhundert nach der Aufspaltung an die Urabe überantwortet wurde. Die Bezeichnung „Yoshida Linie“ und „Hirano Linie“ verliert damit zumindest für die Heian-Zeit jegliche Sinnhaftigkeit. Da es jedoch trotz allem Anzeichen einer bewußten Differenzierung der beiden Linien gibt, werden die in der japanischen Forschung etablierten Bezeichnungen von Okada konventionshalber fortgeführt. Um jedoch Mißverständnisse möglichst zu vermeiden, sollen in dieser Untersuchung die von Nishida Nagao bevorzugten Termini „Östliche“ und „Westliche“ Urabe zur Anwendung kommen. Diese Bezeichnungen leiten sich zwar ebenfalls von der Lage der jeweiligen Schreine ab – Hirano im Westen Kyotos, Yoshida im Osten – verführen aber doch weniger dazu, überholte Vorstellungen von der Geschichte der Urabe stillschweigend weiter zu transportieren. Die Vorfahren der späteren Yoshida sind in unserer Terminologie also die Östlichen Urabe (sie sind im oben abgebildeten Stammbaum mit einem „a“ versehen), die Vorfahren der späteren Hirano die Westlichen Urabe („b“).

Um die Geschichte der beiden Linien rankt sich bis heute ein weiteres Mißverständnis: die erbitterte Konkurrenz zwischen beiden

Linien. Eine solche Konkurrenz bestand, wie wir noch ausführlich zeigen werden, sicherlich Anfang des 16. Jahrhunderts in der Nachfolge von Yoshida Kanetomo, und möglicherweise auch im 14. Jahrhundert. Für weite Teile der Urabe Geschichte ist das Verhältnis jedoch, wie schon Kubota Osamu bemerkt hat, überraschend einträchtig. Okada Shōji demonstriert dies an dem Faktum, daß der Familienvorstand der Urabe, und damit verbunden sowohl das Amt des *taifu* im Jingi-kan als auch das Oberpriesteramt mit bemerkenswerter Regelmäßigkeit zwischen beiden Linien wechselte.²²

²² Okada (1984a: 703) rekonstruiert folgende Abfolge im Aufstieg der Urabe im Jingi-kan:

Urabe in der 2. Beamtenklasse (11.–13. Jh.)

Urabe 4, *taifu* (= Kanenobu, erster Urabe in dieser Rangstufe)

Urabe 5, *taifu*

(Östliche Linie) (Westliche Linie)

6a, *gon-no-taifu*

6b, *taifu*

7b, *taifu*

7a, *taifu*

8b, *shōfuku*

9a, *gon-no-taifu*

9b, *taifu*

10a, *gon-no-taifu*

10b, *gon-no-taifu*

11a, *taifu*

11b, *shōfuku*

12a, *taifu*

12b, *gon-no-taifu*

Die jeweiligen Amtsinhaber waren allem Anschein nach zugleich auch Sippenvorstand (*ujichōja*). Der Wechsel an der Spitze wurde schon in den unteren Rängen vorbereitet. Im Jahr 1170 bietet sich folgendes Bild:

Amtshierarchie innerhalb des Hirano Schreins (1170)

azukari = Kanetomo (9b) – Westliche Linie

gon-no-azukari = Kaneyasu (9a) – Östliche

negi = jüngerer Bruder von 9a – Östliche

gon-no-negi = ältester Sohn von 9b – Westliche

hafuri = Sohn von 9a – Östliche

gon-no-hafuri = zweiter Sohn von 9b – Westliche

(nach Okada 1984a: 706)

→

Schließlich muß aufgrund der Forschungen Okadas noch ein weiteres Element der Yoshida Geschichte zeitlich neu eingeordnet werden: Seit der Edo-Zeit sind Gelehrte der Ansicht, daß die Verwandtschaft zwischen dem Gründer des Urabe Hauses Hiramaro und der Priesterfamilie Nakatomi auf einer geschichtlichen Fälschung beruhen muß, die Frage erhebt sich allerdings, auf wen diese Fälschung zurückgeht. Als Verfasser zahlreicher apokrypher Schriften stand Yoshida Kanetomo auch als Autor dieser Geschichtsverdrehung lange unumstritten fest. Nishida Nagao stieß jedoch bei seinen Recherchen des Yoshida Schrifttums auf einen Beleg, daß der von Kanetomo angeführte Stammbaum schon unter Kanetomos Urgroßvater Kanehiro (17a, 1348–1402) bestand. Nishida (1979: 20–24) vermutete daher, daß die Fälschung auf den (politisch höchst erfolgreichen) Kanehiro selbst zurückzuführen sei. Okada steuerte weiteres Material bei, aus dem nicht nur hervorgeht, daß die Yoshida Urabe Ende des 14. Jahrhundert von den Fujiwara – und damit auch den Nakatomi – als *ujibito* (Leute der gleichen Sippe) angesehen wurden,²³ sondern auch, daß dies schon Anfang des 13. Jahrhunderts der Fall gewesen sein dürfte: 1205 zeichnet Urabe Kanehira (10b) mit dem Familiennamen Nakatomi und aus dem gleichen Jahr existiert eine Chronik der Nakatomi, die – ganz im Einklang mit der bekannten Yoshida Genealogie – als Sohn des Nakatomi Chijimaro einen gewissen <Urabe> Hiramaro anführt (Okada 1983: 31). Falls die genealogischen Familienbeziehungen zwischen Urabe und Nakatomi also tatsächlich auf einer Fälschung beruhen,²⁴ so erfolgte diese spätestens in der frühen Kamakura-Zeit und wurde von den Nakatomi (wissentlich oder unwissentlich) mitgetragen.

In dieser Zeit, in der nach Okada der Yoshida Schrein noch gar nicht in Besitz der Urabe war, gehorchte die Rangfolge des Hirano Schreins offenbar einem wohl geregelten, beide Linien umfassenden Senioritätsprinzip.

²³ Tagebuch des Nakahara Moromori (*Moromori-ki*), 1362/11/19; 1367/6/10. (Okada 1983: 30)

²⁴ Vgl. die von Grapard erwähnten Forschungen (Anm. 1), die das Verhältnis Nakatomi – Urabe in neuem Licht erscheinen lassen.

Die Beziehungen der Urabe zu den Nakatomi dürften im ausgehenden 12. Jahrhundert auch durch die Tatsache gestärkt worden sein, daß einige Urabe im Haus Nakatomi als *ietsukasa*, eine Art privater Dienstnehmer, divinatorisch tätig waren. Andere derartige Dienstverhältnisse verbanden die Urabe mit den Shirakawa, die das Oberhaupt (*haku*) des Jingi-kan stellten,²⁵ oder den Nakamikado, einem Zweig der Fujiwara-Regentenfamilie. Analog zu offiziellen Funktionen tendierten solche *ietsukasa* Posten dazu, erblich weitergegeben zu werden. Damit entstanden zwischen den jeweiligen Familien vasallenartige Verhältnisse. Im 13. Jahrhundert, unter dem Östlichen Urabe Kanenao (12a) und seinem kollateralen Westlichen Verwandten Kaneyori (12b) scheint das Selbstbewußtsein der Familie jedoch bereits so stark angewachsen zu sein, daß sie bestrebt war, ihre Abhängigkeit von höherrangigen Familien zu beenden: 1224 lösten beide Urabe-Linien das Dienstverhältnis mit der Familie Shirakawa auf. Diese Familie hatte seit 1165 gewohnheitsmäßig zwei bis drei Priester der ihnen unterstellten Urabe, aber auch der Nakatomi für private Zwecke als *ietsukasa* beschäftigt (Okada 1984a: 708–709).

Der Aufstieg der Urabe in den Status einer Zweiglinie der Fujiwara und die Übernahme des Yoshida Schreins wurden von einer Entwicklung begleitet (und möglicherweise sogar eingeleitet), die letztlich für das Selbstbewußtsein der Familie noch bedeutender werden sollte als die Überlieferung der Schildkröt-Divination: Die Herausbildung einer familieneigenen Gelehrtentradition, die sich auf die Geschichte des Jingi-kan und aller damit verbundenen Bereiche, also „die Dinge der Götter“, bezog. Dieses Wissen hatte zunächst vor allem konservatorische Funktion: Das höfische Zeremoniell, das mit dem Niedergang des Hofes in der Kamakura-Zeit nicht immer nach alter Vorschrift vollzogen werden konnte, drohte, in Vergessen zu geraten. Es

²⁵ Das Amt des *jingi-haku* war seit Ende der Heian-Zeit in der Familie des kaiserlichen Prinzen Akihiro-ō (1095–1180) erblich. Später nahm die Familie den Namen Shirakawa an, war aber auch unter der Bezeichnung Hakke (*haku*-Haus) bekannt.

galt, die alten Präzedenzfälle zu studieren²⁶ und so wandten sich die Urabe den klassischen Chroniken – namentlich dem *Nihon shoki*, aber auch dem *Kojiki*, dem *Sendai kuji hongi*, dem *Kogo shūi* oder den *Engi-shiki* – zu und entfalteten eine rege Kopiertätigkeit. Dieser neue Expertenstatus kommt bereits Ende der Heian-Zeit zum Ausdruck. So ließ sich etwa Kujō Kanezane (1149–1207) wiederholt von Kaneyasu Fragen zu den Tabuvorschriften bei Gottesdiensten, zu „strengem Tabu“ (*chisai*) und „peripherem Tabu“ (*sansai*) und zu ritueller Verunreinigung (*kegare*) beantworten.²⁷ Ausgehend von diesem Expertenstatus entwickelten die Urabe aus dem Bemühen, die alten Schriften entziffern und vortragen zu können, auch eine philologische Tradition.

3.4. Die Philologie der Urabe

Die philologischen Diskurse der Urabe stießen hauptsächlich in der *kuge* Aristokratie, und hier besonders im Haus Ichijō, einem der fünf Regentenhäuser, auf Interesse. Was heute an Kopien und Erläuterungen zum *Nihon shoki* und ähnlichen Werken von der Gelehrtentradition der Urabe zeugt, dürfte Großteils als Arbeitsmaterial für Vorlesungen oder Vorträge gedient haben, die die Urabe in Adelskreisen abhielten. Die frühesten Zeugnisse dieser Tradition lassen sich bis Kaneyori (12b) zurückverfolgen. Von ihm weiß man, daß er im Jahr 1228 das *Sendai kuji hongi* und mehrere Abschnitte des *Nihon shoki* kopierte. Sein Sohn Kanefumi (13b) hielt, wie das *Shaku nihongi* erwähnt, Vorträge über das *Nihon shoki* vor Ichijō Sanetsune (1223–84) und seinem Sohn Saneie (1249–1314). Kopierarbeiten lassen sich für die Zeit von 1268–1273 belegen. Er war darüber hinaus Autor oder zumindest Mitautor des ältesten heute noch bekannten Kommentarwerks zum *Kojiki*, *Kojiki uragaki* (1273). Auch seine Nach-

²⁶ Spuren einer entsprechenden konservativ-konservatorischen Haltung lassen sich auch im *Tsurezuregusa* des Urabe Abkömmlings Yoshida Kenkō erkennen.

²⁷ *Gyokuyō*, Eintragungen von 1172/9/16 und 11/5; 1173/8/3; 1175/8/16, 8/17 und 11/10 (nach Okada 1984a: 710).

folger in der „Hirano“ Linie treten zumindest als Kopisten in Erscheinung.

Innerhalb der Östlichen Urabe lassen sich vergleichbare Aktivitäten unter Kanenao (12a) feststellen, nicht jedoch unter seinen unmittelbaren Nachfolgern.²⁸ Kanenao trat auch als Dichter in Erscheinung,²⁹ eine Kunst, die offenbar unter den Östlichen Urabe eine gewisse Tradition genoß. Generationen später zählten ihn die Yoshida zusammen mit Kanehiro (17a) und Kanetomo (21a) zu ihren wichtigsten Ahnen. So ist er beispielsweise der erste, für den man retrospektiv einen posthumen *kami*-Namen (*reishin-gō*) kreierte. Yoshida Kanetomo verfaßte einige seiner Schriften (u.a. eine Version des *Shintō taii*) im Namen Kanenaos. Seit der Generation Kanenaos und Kaneyoris verfaßten die Urabe zudem Tagebücher, wie es der damaligen Gepflogenheit der *kuge* entsprach. Einige dieser Tagebücher sind in späteren Yoshida Quellen, namentlich dem *Yoshida-ke hinami-ki* zitiert oder erwähnt, vollständig erhalten sind sie heute jedoch nicht mehr.

Während die Westlichen Urabe sich möglicherweise schon vor Kaneyori als Experten des alten einheimischen Schrifttums etablierten, scheint die Schildkröt-Divination eher Sache der Östlichen Familie gewesen zu sein. Von Kanemasa (7a) hieß es zu seiner Zeit, er sei der einzige, der die Schildkröt-Divination überlieferte, und sein Sohn Kanetoshi (8a) verfaßte eine Schrift, die unter dem Namen *Anmerkungen zur Schildkröt-Divination von Kanetoshi* bekannt war (Okada 1984a: 708). Gleichzeitig weiß man von Kanemasa, daß er im Gegensatz zu seinem westlichen Vetter im Jingi-kan nicht die höchste mögliche Position (*taifu*) erreichte. Es hat also den Anschein, daß sich das ursprüngliche Familiengewerbe der Urabe hauptsächlich im Östlichen Zweig gehalten hätte, während die Westlichen Urabe verstärkt einer

²⁸ Sein Sohn Kanefuji starb im 22. Lebensjahr. Ein anderer Sohn, Kanefumi, wurde in die Linie der Westlichen Urabe adoptiert (SJJ: 56–57, sub voc.).

²⁹ Die älteste heute bekannte Abschrift des *Kogo shūi* stammt von Kanenao (1225), ferner kopierte er auch das *Nihon shoki* (1206). Als Dichter wird er u.a. im *Kokon chomonjū* erwähnt und steuerte zu einer Reihe von Waka-Sammlungen seiner Zeit Gedichte bei (vgl. SJJ: 55).

prestigeträchtigeren und intellektuelleren Tätigkeit nachgingen. Für die Westlichen Urabe läßt sich im übrigen auch eine permanente verwandtschaftliche Bindung mit den Nakatomi rekonstruieren. Offenbar wurden Nakatomi Söhne in der Kamakura- und *nanbokuchō*-Zeit gewohnheitsmäßig mit Töchtern der Westlichen Urabe verheiratet.³⁰

Okada sieht in dieser neue Spezialisierung das Hauptmotiv für die erwähnten Korrekturen am Stammbaum der Urabe: Für ein Haus, das sich dem Studium der einheimischen Klassiker verschrieb, schien ein Stammbaum, der in entlegene Provinzen führte, nicht mehr angemessen. Die neue Beschäftigung führte sowohl zu den nötigen Kenntnissen als auch zu einer zusätzlichen Motivation, sich genealogisch mit der ältesten aller höfischen Priesterfamilien zu vereinigen.

Im 13. Jahrhundert festigte sich die Gelehrtentradition der Urabe zunächst in der Linie der Westlichen Urabe. Abgesehen von Abschriften klassischer Texte, die in jeder Generation vorgenommen wurden, führte diese Tradition zur Abfassung des *Shaku nihongi* (um 1300), des ersten philologischen Kommentarswerks zum *Nihon shoki*, durch Urabe Kanekata (14b). Es entstand wahrscheinlich als Produkt der Vortragstätigkeit von Kanekata und seinem Vater Kanefumi. Beide pflegten, wie erwähnt, namentlich zur Familie Ichijō engen Kontakt.

Das *Shaku nihongi* gilt als Meilenstein der mittelalterlichen Philologie und blieb über Generationen hinweg die Grundlage der Urabe'schen *Nihongi*-Exegese. Als Vorläufer des Yoshida Shinto läßt es sich allerdings kaum charakterisieren. Kanekatas Erklärungen, die vor allem Zitate aus anderen Chroniken heranziehen, beziehen sich großteils auf Probleme der richtigen Lesung und die Interpretation historischer Details, leiten aber keinerlei allgemeine religiöse oder philosophische Grundsätze aus dem *Nihon shoki* ab. Einflüsse des esoterischen Shinto aus dieser Zeit schlagen sich nur in Randbemerkungen nieder. Man stößt daher auf die Identifizierung von Amaterasu und Dainichi, bzw. des „Großen Reichs Japan“ (*Dai Nihon koku* 大・日本

³⁰ S. Stammbaum in Mure 1996: 154. Einzelne Urabe wie z.B. Kanekata (14b) heirateten ihrerseits Nakatomi Frauen.

国) und „Dainichis Ursprungsland“ (*Dainichi honkoku* 大日・本国) (Kubota 1959: 363–364). Auch die vom Watarai Shinto vertretene Interpretation der Gottheit Kuni-no-tokotachi als Weltengründer findet sich erwähnt. Kubota, der stets bemüht ist, die Entstehung eines religiös vermittelten Nationalbewußtseins als roten Faden in der verwirrenden Vielfalt mittelalterlicher *kami*-Diskurse zu entdecken, kommt daher zu dem Schluß, daß man das *Shaku nihongi* zwar nicht direkt als Vorläufer des Yoshida Shinto bezeichnen könne, da es keinerlei theologische Zielsetzung erkennen ließe, daß es aber dennoch Ansätze einer shintoistischen Geisteshaltung berge, aus der später der Yoshida Shinto entstand (Kubota 1959: 367). Andererseits könnte man aber auch hervorheben, daß das *Shaku nihongi* angesichts der zu dieser Zeit in Shinto-Kreisen sicherlich bereits bekannten esoterischen Shinto-Interpretationen eine erstaunlich nüchterne intellektuelle Zurückhaltung an den Tag legt.

Etwa eine Generation nach Kanekata hinterließ ein Brüderpaar aus einer Seitenlinie der Östlichen Urabe³¹ auf zwei recht unterschiedlichen Gebieten nachhaltigen Eindruck in der japanischen Literatur- und Geistesgeschichte. Urabe Kaneyoshi (1283?–1352?) machte sich einen Namen als Dichter und diente als solcher in verschiedenen Adelshäusern. Er trat früh in den buddhistischen Laienmönchsstand ein und ist heute vor allem als Verfasser des *Tsurezuregusa* unter dem Namen Yoshida Kenkō bekannt. Das *Tsurezuregusa* ist eine Aphorismen- und Anekdotensammlung (*zuihitsu*), die man als poetische Würdigung des buddhistischen Vergänglichkeits- und Weltfluchtgedankens charakterisieren könnte.

Kenkōs Bruder Jihen beschrift eine vollkommen gegensätzliche Laufbahn. Er absolvierte eine Ausbildung als Tendai-Mönch, trat aber vornehmlich als Denker in der Tradition des Watarai Shinto in

³¹ Ihr Vater, Urabe Kaneaki, war Beamter der 2. Beamtenklasse (*shōyū*) des Jinbu-shō, des „Ministeriums der Zivilverwaltung“, dem u.a. das Büro für Hofmusik, für buddhistische Tempel und das Amt für (kaiserl.) Begräbnisse angehörten.

Erscheinung.³² In seinen Schriften plädierte er für das Primat der *kami* gegenüber Buddhas und Bodhisattvas und nahm damit einen Gedanken vorweg, den Yoshida Kanetomo 150 Jahre später erneut aufgriff. Sein bekanntestes Werk, das *Kuji hongî gengi* (Ursprüngliche Bedeutung des *Kuji hongî*) ist eine esoterische Mythenexegese auf der Grundlage des [Sendai] *Kuji hongî*. Obwohl das *Sendai kuji hongî* zu den von den Urabe überlieferten Schriften zählt, und man Jihen insofern als erblich vorbelastet ansehen könnte, war es wahrscheinlich weniger die eigene Familientradition als der Kontakt mit Watarai Tsuneyoshi (1263–1339), einem der Hauptvertreter des Watarai Shinto, der Jihens Interesse an den Mythen und den *kami* weckte. Nach eigenen Angaben war es jedoch eine Traumbotschaft im Jahre 1329 die seine Hinwendung zu den *kami* auslöste. Jihen muß sich zu diesem Zeitpunkt bereits in fortgeschrittenem Alter befunden haben, denn er hatte schon mehrere Werke über die esoterischen Traditionen innerhalb der Tendai Sekte verfaßt (Kubota 1959: 143).

Jihens Interesse für die *kami* mag nicht zuletzt auch seinen Zeitumständen entsprochen haben: Zwischen den mongolischen Angriffen von 1274 und 1281 und der Kenmu Restauration (1333–1336) wuchs ein nationales Selbstbewußtsein heran, für das der Begriff *shinkoku* (Land der Götter) zum Schlagwort nationaler Erneuerungsgedanken wurde. Die *kami*, schon für Nichiren (1222–1282) ein wichtiges Thema, wurden auch von buddhistischer Seite verstärkt einbezogen. Nur ein oder zwei Generationen vor Jihen formierte sich innerhalb der Tendai Schule der sogenannte Sannō Shinto. Die Ise Schreine, um die sich schon seit der ausgehenden Heian-Zeit spekulative Theorien vornehmlich von Shingon Mönchen rankten (Ryōbu Shinto), erfreuten sich – vielleicht auch dank der ihnen zugeschriebenen siegbringenden „Götterwinde“ – zunehmender Beliebtheit (vgl. Naumann 1994: 114–120) und die Schriften der Watarai, die im Zusammenspiel mit diesen Theorien entstanden, fanden wohlwollende Aufnahme bei Hof (Teeuwen 1996: 147–148). Jihen liegt also in gewisser Weise im Trend der Zeit, wenn er die Ideen der Watarai aufgreift und sie etwas akzentuierter und theo-

³² S. „Jihen no shintō“ in Kubota (1959: 139–160) und Tamakake (1992).

logisch schärfer in Umlauf bringt. Trotz Anerkennung bei Hof (Jihen durfte dem Tenno 1332 ein umfangreiches Schriftwerk von achtzig Bänden vorlegen) zählten seine Werke jedoch nicht zu den Texten, die innerhalb seiner eigenen Familie von Generation zu Generation weitergegeben, kopiert und studiert wurden. Jihen blieb folglich sowohl vor als auch nach seiner Hinwendung zum *kami*-Glauben außerhalb der Urabe'schen Tradition. Yoshida Kanetomo hat wahrscheinlich Texte dieses entfernten Anverwandten kennengelernt und sich möglicherweise auch davon beeinflussen lassen. Diese Beeinflussung hat aber offenbar nicht viel mit dem Verwandtschaftsverhältnis der beiden zu tun (s.a. Anm. 50).

In der Traditionslinie der Westlichen Urabe dürfte nach Kanekata vor allem sein Enkel Kanekazu (16b) unter Zeitgenossen als Gelehrter Anerkennung gefunden haben. Er hielt, wie er im Kolophon einer *Nihongi*-Abschrift anmerkt, 1340 eine Vorlesung vor Exkaiser Hana-sono, und er wird auch im *Taiheiki* namentlich erwähnt: Es heißt dort, man müsse Einzelheiten zu den Drei Throninsignien im „Haus des *Nihongi*“, beim Oberpriester des Hirano Schreins Kanekazu erfragen (*Taiheiki* 25, „Die Überbringung des Schwertes nach Ise“). Schon in Abschnitt 6 des *Taiheiki* werden die Urabe im übrigen als Gelehrtenfamilie.³³

³³ Ein alter Mönch des Tennō-ji erklärt:

„Shōtoku Taishi [...] berichtete in [einem Werk von] dreißig Abschnitten vom Zeitalter der Götter an bis zur Regierungszeit von Jitō Tennō. Es heißt *Sendai kuji hongī*. Die Urabe Priester überliefern es und errichteten so ein gelehrtes Haus.“ (*Taiheiki* 6)

Die Angaben des alten Mönchs sind allerdings ungenau: Das *Sendai kuji hongī* besteht aus zehn Abschnitten, das *Nihon shoki* hingegen aus dreißig. Der Autor des *Taiheiki* muß hier die von den Urabe tradierten Klassiker miteinander vermischt haben. In jedem Fall bekräftigt das Zitat die Tatsache, daß das *Sendai kuji hongī* im Mittelalter eine geachtete, wenn auch oft nur dem Namen nach bekannte Chronik darstellte, die im „Besitz“ der Urabe war. Die Urabe Priester (*Urabe no sukune*) kommen im *Taiheiki* übrigens überraschend häufig vor. Möglicherweise standen sie mit den Autoren des *Taiheiki* in Kontakt. Siehe dazu Nishida Nagao, „Urabe sukune no kotodomo – *Taiheiki* kanken“ (1979: 145–153).

Die Nachkommen des Kanekazu treten namentlich kaum noch in Erscheinung, die Bezeichnung „Haus des *Nihongi*“ wird aber weiter mit den Urabe, bzw. den [Priestern von] Hirano assoziiert. Noch 1426 berichtet ein Kommentarwerk zum *Nihon shoki*:

Die drei ersten Abschnitte [des *Nihongi* (Götterzeitalter 1 und 2, Jinmu Tenno)] werden von den *kannushi* von Hirano, den Leuten vom Haus des *Nihongi*, überliefert. Diese haben den Dritten Rang inne und sind seit Generationen die Lehrer des Mikado.³⁴

Auch hier wird das „Haus des *Nihongi*“ in einem Atemzug mit den Priestern des Hirano Schreins genannt. Diese Aussage kann sich jedoch nur auf die Östlichen Urabe beziehen, denn sie waren es, die unter Kanehiro (17a, 1348–1402) und Kaneatsu (18a, 1368–1408) erstmals in die Elite der Hofgesellschaft (vom 3. Rang aufwärts) aufstiegen. Demnach wären mit den „*kannushi* von Hirano, den Leuten vom Haus des *Nihongi*“ die Östliche Linie gemeint. Kubota Osamu macht auf eine Quelle aufmerksam, die diesen Eindruck bestätigt: In einer auf Urabe Kanekata (14b) zurückgehenden Abschrift des *Nihon shoki* finden sich sukzessive Eintragungen der späteren Besitzer. Daran läßt sich erkennen, daß die Abschrift bis Kanekazu (16b) in der Westlichen Linie weitergegeben wurde, dann aber an Kane'natsu (15a) überging und von da an in der Östlichen Linie blieb (Kubota 1959: 370). Aus derlei Hinweisen läßt sich folgern, daß sich der Schwerpunkt der Urabe'schen Gelehrtentradition nach Kanekazu (16b) von der Westlichen auf die Östliche Linie unter 15a, bzw. 16a verlagerte. Die Gründe dafür sind aus der derzeit vorliegenden Quellenlage kaum zu rekonstruieren. Fest steht nur, daß die Östlichen Urabe in der Folge nicht nur als Gelehrte in Erscheinung traten, sondern auch in der sozialen Hierarchie des Hofadels weiter vorrückten, während die Westlichen Urabe fast vollständig von der Bildfläche verschwanden.³⁵

³⁴ Vgl. Kubota (1959: 368–369); Nishida (1979: 150).

³⁵ Die Westlichen Urabe starben jedoch nicht vollkommen aus, wie aus der Yoshida Genealogie zu entnehmen ist (s.a. Tab. 1).

Die Übernahme der Westlichen Tradition scheint, wenn man den oben erwähnten *Nihon shoki* Kolophon als Richtwert nimmt, um 1347 stattgefunden zu haben. Der Vorstand der Östlichen Linie, Kane'natsu (15a) muß sich zu diesem Zeitpunkt in vorgerücktem Alter befunden haben, sein Sohn Kanetoyo (16a) im mittleren Mannesalter. Im gleichen Jahr wird übrigens dessen Sohn und Nachfolger Kanehiro (17a) geboren. 1374 sucht jener Kanehiro, unterstützt von sieben weiteren Urabe aus beiden Linien erfolgreich um die Zuerkennung des Adelstitels „Ason“ an.³⁶ 1386/1/6 wird er als erster Urabe in den dritten Hofrang erhoben. Dieser Rang ist nun auch für seine Nachkommen erreichbar und stellt sie damit auf eine ähnliche Stufe wie etwa die Shirakawa, jene kaiserlichen Abkömmlinge, die traditionell das höchste Amt im Jingi-kan (*jingi-haku*) innehatten.

Kanehiro ist überdies aller Wahrscheinlichkeit nach der erste Urabe, der allgemein unter dem Namen Yoshida-dono bekannt war. Zunächst wurde er allerdings, nach dem Stadtteil seiner Residenz, Muromachi-dono genannt. 1379, nach Errichtung des neuen Shogun-Palastes Hana-no-gosho in unmittelbarer Nähe der Urabe-Residenz verstand man unter dem *dono* von Muromachi jedoch Shogun Ashikaga Yoshimitsu. Kanehiro nannte sich von nun an Yoshida.³⁷ Im Gegensatz zu früheren Ansichten vermutet Fukuyama Toshio, daß damit kein Wechsel der Residenz verbunden war (Fukuyama 1977: 53), daß also die Yoshida weiterhin in Muromachi, dem „Regierungsviertel“ im nördlichen Kyoto wohnen blieben. Den Aufzeichnungen von Kanehiro und Sohn Kaneatsu (*Yoshida-ke hinami-ki*) ist zu entnehmen, daß die Regel, wonach die eine Linie den Yoshida

³⁶ Laut *Gukanki*, Tagebuch des Kampaku Konoe Michitsugu; bzw. *Zoku shigu shō*, Edo-zeitliches Geschichtswerk des *kuge* Yanagihara Motomitsu über die Zeit von 1259–1779 aus höfischer Sicht; vgl. Okada (1984b: 18).

Ason (urspr. Asomi) ist ein hoher Adelstitel (gefolgt von Sukune), vergleichbar dem deutschen Titel „Fürst“. Bei Hofadeligen oberhalb des dritten Ranges wurde er an den Familiennamen, bei Angehörigen des vierten und fünften Ranges an den Vornamen angehängt (NKD 1: 289).

³⁷ Im 12. und 13. Jahrhundert war auch ein Zweig der Fujiwara (Kajūji-ryū) vorübergehend unter dem Namen Yoshida bekannt, es bestehen aber keine näheren verwandtschaftlichen Beziehungen zu den Urabe.

Schrein, die andere den Hirano Schrein zu verwalten hatte, prinzipiell zu dieser Zeit gültig war. Andererseits gibt es aber verschiedene Hinweise, daß die Yoshida von Kaneatsu (18a) bis Kanetomo (21a) sehr wohl auch den Hirano Schrein administrierten. Es scheint also, als ob die Aufteilung der beiden Schreine auf die beiden Linien ein Prinzip wäre, daß vielleicht irgendwann einmal in der Geschichte der Urabe beschlossen, aber selten in konsequenter Weise praktiziert wurde.

Die Gelehrtentradition der Urabe im frühen Mittelalter ist auch in der westlichen Sekundärliteratur mehrfach als Ursache des familiären Prestigegewinns und letztlich der Formulierung des Yoshida Shinto angeführt worden. Weniger bekannt scheint dagegen zu sein, daß das Wissen der Urabe, das ja auch historische Präzedenzfälle mit einschloß, die eine wichtige Rolle in politischen Entscheidungsprozessen spielen konnten, schon den Vorfahren Kanetomos diverse Möglichkeiten der Einflußnahme auf die höfische Politik eröffnete. Ein Beispiel dafür stellt etwa ein Skandal im Zuge der Inthronisierungsfeierlichkeiten von Go-Uda Tenno (r. 1274–1287) dar, dessen Einzelheiten von Nishida Nagao auf der Grundlage eines Urabe Textes (*Miyaji hiji kuden* von Urabe Kanetoyo) recherchiert wurden:

1274/11/18, während der wichtigsten Phasen des *Daijōsai*, wird der Leiter der Feierlichkeiten, Ō-Nakatomi Tametsugu, durch ein Mitglied seiner Familie, Ō-Nakatomi Takakage, ersetzt. Takakage hat zuvor gegenüber dem Regenten (*sesshō*) Ichijō Ietsune (1230–1293)³⁸ beanstandet, daß Tametsugu eines der wichtigsten Gebete des *Daijōsai* namens *Nakatomi no yogoto* nicht kenne. Nachdem Takakages Klage anerkannt und Takakage selbst als Zeremonienleiter eingesetzt wird, ist er damit automatisch auch Sippenoberhaupt der Nakatomi, da jeweils der oberste Nakatomi zum Leiter des *Daijōsai* ausersehen ist. Tatsächlich wurde Tametsugu offenbar Opfer einer von langer Hand vorbereiteten Intrige, an der außer den genannten Takakage und Ichijō Ietsune auch Urabe Kanefumi (13b) – nebenbei mit Ō-Nakatomi Takakage verschwägert – beteiligt war. Kanefumi steuerte

³⁸ Das Haus Ichijō, eines der fünf Regentenhäuser (*gosekke*) der Fujiwara, war vom Vater Ietsunes, Ichijō Sanetsune gegründet worden.

nämlich aus der eigenen Familientradition jene Erklärungen und Anmerkungen zu dem umstrittenen Gebetstext bei, die Takakage fälschlicherweise als eigene Schriften ausgab und durch die er seinen Konkurrenten bloßstellte. Überdies hatte Kanefumi vor dem selben Ichijō Ietsune und weiteren Mitgliedern des Ichijō Hauses im gleichen Jahr Vorträge über das *Nihongi* gehalten (Nishida 1979: 140–143). Okada bemerkt weiter, daß Ichijō Ietsune, der seinerseits erst seit wenigen Monaten im Amt war, seinen Amtsvorgänger ebenfalls durch Vorwürfe wegen mangelnder Kenntnisse des *Daijōsai* zu Fall gebracht hatte (Okada 1984b: 14–15).

Das Wissen der Urabe darf somit in seiner Funktion als politische Waffe nicht unterschätzt werden. Ein weiteres Beispiel, das die Überlegenheit der Urabe auf dem Gebiet der zeremoniellen Aufgaben des Jingi-kan verdeutlicht, ist einem Abschnitt des *Yoshida-ke hinami-ki* (Ōei 10/2/4) zu entnehmen, den Kubota Osamu vorstellt:

1402 wird der brandgeschädigte kaiserliche Palast vom Stadtteil Muromachi in den Stadtteil Tsuchimikado verlegt. Die Einweihung der neuen Gebäude ist nach altem Brauch Sache der Nakatomi und Inbe, Iwade (Nakatomi) Kiyose ist dazu ausersehen. Unwissend, was bei einem solchen Anlaß zu tun wäre, schickt er seinen Sohn zu Yoshida Kaneatsu (18a), um diesbezügliche Erkundigungen einzuholen. Man hätte keine Ahnung über derartige Feiern und besitze auch keine alten Aufzeichnungen. Während Kaneatsu den Nakatomi die erbetenen Instruktionen erteilt, schlägt er den Inbe, die vor dem gleichen Problem stehen, eine ähnliche Bitte vorerst ab. Erst nach langem Hin und Her läßt er sich erweichen. In seinem Bericht kritisiert er beide Priesterfamilien und macht sie für den Niedergang des Hofes verantwortlich (Kubota 1959: 382–383).

In diesen beiden Beispielen deutet sich an, daß die Aufgaben des Jingi-kan im 13. und 14. Jahrhundert ohne die Urabe nicht mehr geleistet werden konnten. Es ist anzunehmen, daß ihre nominellen Vorgesetzten, die Nakatomi und die Shirakawa, nur noch symbolische Funktionen ausübten und sich insbesondere in Fällen, die etwas von der jährlichen Routine des höfischen Zeremoniells abwichen, gänzlich auf die von den Urabe gehorteten Überlieferungen verließen. Dieses Wissen stellte für die Urabe einen potentiellen Machtfaktor und ein Druckmittel dar. Sie konnten diesen Machtfaktor zwar nicht

direkt für eigene Zwecke einsetzen, indem sie etwa die anderen Priesterfamilien endgültig aus dem Jingi-kan verdrängten – dazu war die sakrosankte Familienhierarchie der *kuge* immer noch zu stark –, aber er trug zu ihrem wachsenden Selbstbewußtsein und sicher auch zu ihrer Begünstigung durch die oberste Schicht der Hofaristokratie bei.

Der Aufstieg der Urabe unter Kanehiro soll ferner mit der Tatsache in Verbindung stehen, daß er sich um die Beendigung des Erbfolgekonflikts innerhalb des Kaiserhauses, also um die Wiedervereinigung von Nord- und Südhof (1392) verdient machte. In diesem Zusammenhang bekommt auch die unter Kanehiro und Kaneatsu nachweisbare Beschäftigung mit der Geschichte der kaiserlichen Throninsignien³⁹ eine entsprechende politische Dimension: Die Drei Throninsignien spielten vornehmlich für den Süd-Hof eine zentrale Rolle, um seinen Legitimitätsanspruch zu begründen. Wie wir sehen werden, nehmen diese „Geist-Schätze“ auch in der Lehre Kanetomos einen bedeutenden Platz ein (s. Kapitel 6).

3.5. Die „Esoterisierung“ der Urabe-Tradition

3.5.1. Kanehiro und Kaneatsu

Wie das *Yoshida-ke hinami-ki* unter dem Datum 1398/4/2 berichtet, stellte Kanehiro an diesem Tag einen Teil seiner Bibliothek (Teile des *Nihon shoki*, Lehrschriften zu diesem Text, Abschriften von *Kogo shūi* und *Engi-shiki*, sowie Divinationsbücher) in einem „Weihehaus“ (*saioku* 齋屋) des Yoshida Schreins auf, und hielt davor ein „tausend-

³⁹ Anlässlich des Palastbrandes von 1398 verfaßte Kaneatsu ein Werk über die Drei Throninsignien namens *Sanshu shinki-den*. Darin stellt er die Behauptung auf, daß die Throninsignien unversehrt geblieben wären, und rekapituliert ihre Geschichte (Kubota 1959: 384).

Dem Engagement Kanehiros und Kaneatsus in Fragen der höfischen Politik stand offenbar eine reservierten Haltung gegenüber dem Ashikaga Shogunat gegenüber. So entschuldigte sich Kaneatsu mit einem Vorwand, als er darum gebeten wurde, ein *harae* für Shōgun Yoshimitsus Besuch des Iwashimizu Hachiman Schreins abzuhalten (Kubota 1959: 385). Kaneatsus Enkel Kanetomo war da weniger zurückhaltend.

faches Purifikationsritual“ (*sendo harae*) ab. Auch rezitierte er dazu, quasi als Gebet, Abschnitte aus dem *Nihon shoki*. Im gleichen Jahr, am 17. 10., gab es ein tausendfaches *harae* mit *Kogo shūi* Rezitation. Ähnliches wird von Kaneatsu berichtet, der 1402/10/16 an einem „Weiheplatz“ (*saisho* 齋所) ein tausendfaches *harae* plus *Nihongi* Rezitation vollzog (Kubota 1959: 377). Unter Kanehiro und Kaneatsu läßt sich somit erstmals eine Verbindung von Gelehrtentradition und angewandter religiöser Praxis erkennen.⁴⁰ Die klassischen Texte, die das Haus betreut, sind nicht mehr bloß Gegenstand der Gelehrsamkeit, bzw. des historischen Interesses, sondern eines mystisch-theologischen Diskurses, bzw. einer „bibliokratischen“ (Grapard 1992a) religiösen Verehrung.

So knapp die Mitteilungen über derartige Aktivitäten gehalten sind – über die genauen Abläufe dieser Rituale wird im *Yoshida-ke hinami-ki* nichts berichtet –, so bedeutsam sind sie doch im Hinblick auf Parallelen mit der Lehre, die Kanetomo zwei Generationen später entwickeln sollte. Sie weisen auf das Entstehen von privaten Zeremonien hin, die sich von der höfischen, „öffentlichen“ Funktion der Yoshida Priester abkoppeln, einen eigenen geweihten Ort, der an Kanetomos Saijōsho denken läßt, und auf einen freien, kreativen Umgang mit der Mythologie, in der nicht nur historische Präzedenzfälle, sondern auch religiöse Offenbarungen gesucht werden. Auch wenn die oben geschilderten Beispiele solche Implikationen nur vage andeuten, so dokumentieren sie doch einen radikalen Bruch mit der ausschließlich auf den Tenno bezogenen rituellen Tradition der höfischen

⁴⁰ Grapard schreibt dem Vater von Kanehiro, Urabe Kanetoyo (16a), die Rolle eines „initiator of secret transmissions“ einer shinto-buddhistischen Geheimlehre zu und stützt sich dabei auf den Titel des ihm zugeschriebenen *Miyaji hiji kuden* 宮主(!)秘事口伝 (Grapard 1992a: 38). Im Gegensatz zu Grapards Auffassung bezieht sich dieses Werk aber nicht auf die geheimen Rituale im Yoshida Schrein, sondern auf die Aufgaben des Palastdivinators (*miyajī*) – der Werktitel wäre in etwa mit „Die mündliche Überlieferung der geheimen Dinge/Rituale des *miyajī*“ zu übersetzen – und beschreibt diese relativ sachlich (vgl. Okada 1983: 28). Daß diese Aufgaben geheim waren und mündlich weitergegeben wurden, stellt keine Besonderheit innerhalb der erblich organisierten höfischen Funktionsträger dar und war sicher schon seit der Heian-Zeit der Fall.

Priester. Ein ähnlicher Bruch wird von Mark Teeuwen als notwendige Voraussetzung für die Entstehung des Watarai Shinto erachtet.⁴¹ Angesichts der zahlreichen Anleihen, die der spätere Yoshida Shinto beim Watarai Shinto nahm, ist es nicht unwahrscheinlich, daß sich die Yoshida schon zu Kanehiros Zeiten vom Beispiel der Ise Priester zu einer Esoterisierung ihrer Riten anregen ließen.

Wir können also annehmen, daß spätestens unter Kanehiro und Kaneatsu das in Ise und anderswo entwickelte esoterische Verständnis der *kami* in die Urabe Tradition eindrang, sie modifizierte und somit die Voraussetzungen für die Entstehung des Yoshida Shinto schuf.⁴² Ein gewisser Indikator für diese Tendenz ist auch die Rolle des Buddhismus unter Kanehiro und Kaneatsu. Geht man davon aus, daß der Diskurs des esoterischen Shinto stets auf irgendeine Weise die Position der *kami* im Verhältnis zu Buddhas und Bodhisattvas zu erhöhen trachtete, so stellt sich die Frage, ob die ablehnende, bzw. ambivalente Haltung gegenüber dem Buddhismus, wie man sie sowohl im Watarai Shinto, als auch im späteren Yoshida Shinto findet, schon in dieser Zeit zu erkennen ist. In Ermangelung theoretischer Texte sind unmittelbare Aussagen zu diesem Problem kaum zu erwarten, doch lassen sich aus der unter Kanehiro und Kaneatsu dokumentierbaren religiösen Praxis interessante Rückschlüsse ziehen.

Die detailliertesten Berichte dazu finden sich anlässlich von Krankheit und Tod des Yoshida Kanehiro im schon oft zitierten

⁴¹ „From the beginning of the Kamakura period onwards, Ise priests no longer addressed themselves exclusively to the imperial court, but ministered to private persons (*in casu* powerful monks and warriors) as well. This forced the priests to step out of their theological isolation, and led them to devise new rituals, which in turn led to new explanations of the meaning of worship.“ (Teeuwen 1996: 24)

⁴² Abgesehen von lapidaren Hinweisen auf eine esoterische Praxis im *Yoshida-ke hinami ki*, suggeriert auch ein Werk mit dem Titel *Shintō hisetsu* (Geheime Erklärung des Shinto) eine Verbindung zwischen der Hauptlinie der Urabe und dem Shinto der Watarai, bzw. den Schriften des bereits erwähnten entfernten Verwandten der Urabe-Priester, Jihen. Die zeitliche Einordnung dieses Werks ist jedoch umstritten (s.u. Anm. 50).

Yoshida-ke hinami-ki. Kanehiro erkrankte 1402, im 55. Lebensjahr ernstlich, trat am 26. 4. in den buddhistischen Laienmönchsstand ein und widmete sich von da an hauptsächlich der Anrufung Amidas. Auch seine Vorväter hatten sich auf diese Weise auf den Tod vorbereitet. Kanehiro verstarb bereits wenige Tage nach seiner Mönchswendung am 3. Tag des 5. Monats. Er starb isoliert von den meisten seiner Angehörigen – ihr Shinto-Priesterstand machte es ihnen unmöglich, sich dem Sterbenden zu nähern. Zu groß war die Gefahr einer rituellen Verunreinigung durch Kontakt mit dem Tod (*shie* 死穢). Nur ein nicht-priesterlicher Verwandter durfte sich zusammen mit den buddhistischen Mönchen, die letztlich auch den Abtransport der Leiche durchführten, im Inneren des Gebäudes aufhalten. Die anderen männlichen Familienmitglieder durften den Toten weder berühren noch sehen, noch unter demselben Dach mit ihm weilen, sondern mußten sich im Freien, auf nackter Erde aufhalten. Auch die anschließenden Begräbnisfeierlichkeiten vollzogen buddhistische Mönche nach buddhistischem Zeremoniell (Okada 1982b: 2–3).

Ähnliche Formen des Eintritts in den Mönchsstand unmittelbar vor dem herannahenden Tod lassen sich an zahlreichen Beispielen aus der mittelalterlichen Literatur dokumentieren.⁴³ Die Yoshida scheinen sich in dieser Hinsicht nur durch ihre besonders strenge Beachtung des shintoistischen Todestabus von gewöhnlichen Adeligen ihrer Zeit unterschieden zu haben. Ansonsten ist es auch für sie selbstverständlich, ihr Seelenheil von buddhistischen Heiligen zu erleben und ihre sterblichen Überreste einem buddhistischen Ritual zu überantworten.

Auch vor seinem Tod war Kanehiros Alltag von kleinen Ritualen bestimmt, die keinen Zweifel an seinem selbstverständlichen buddhistischen Glauben lassen. Wenn er den Yoshida Schrein oder den Hirano Schrein aufsuchte, rezitierte er buddhistische Sutren, wenn er dort aber shintoistische Rituale zu verrichten hatte, begnügte er sich

⁴³ Siehe dazu Scheid (1996: 230–241). Die *setsuwa* Sammlung *Shasekishū* berichtet sogar von einem buddhistischen Mönch, der zu einem sterbenden Shinto Priester gerufen wird (*Shasekishū* 7/23, NKBT 85: 322–323).

mit der Anrufung Jizōs.⁴⁴ Wir finden also, v.a. was den persönlichen Lebensbereich betrifft, unter Kanehiro keine Anzeichen einer dem dominierenden buddhistischen Weltbild gegenüber kritischen Einstellung, im Gegenteil: In der für den individuellen Gläubigen entscheidendsten Frage – dem Weiterleben nach dem Tod – wendet er sich entschlossen der buddhistischen Heilslehre zu. Dennoch galt er, wie es ein zeitgenössischer Nachruf formulierte, als der „alterfahrene Meister des Shinto“ (*shintō no genrō* 神道之元老).⁴⁵ Er personifiziert also gleichsam die von Kuroda Toshio vertretene Auffassung, nach der Shinto im Mittelalter nur als ein verlängerter Arm des Buddhismus anzusehen sei (s. Einleitung, 1.2.1.).

Sohn Kaneatsu hingegen scheint gewisse Zweifel an der Folgerichtigkeit eines solchen Tuns gehegt zu haben. Unterschiede in religiösen Fragen zwischen Vater und Sohn treten gerade im Fall von Kanehiros Alters-Mönchschaft zutage. Kanehiro plante diesen Schritt bereits mehrere Monate vor seinem Tod, wurde aber von Kaneatsu zurückgehalten. Schließlich überließ man die Entscheidung einem Orakel. Als die Götter des Yoshida Schreins nach einem dreitägigen Divinationsverfahren zustimmten, bedurfte es nur noch der Einwilligung des Shoguns, bis sich Kanehiro zusammen mit seiner Frau buddhistisch weihen ließ.⁴⁶ Kaneatsu hingegen trat nicht mehr dem buddhistischen Mönchsstand bei. Insofern finden sich in seiner Biographie die ersten Anzeichen jener Distanz zum Buddhismus, die ein entscheidendes Charakteristikum des späteren Yoshida Shinto darstellt.

Ähnlich wie sein Großneffe Kanetomo war Kaneatsu ein besonders energischer und talentierter Vertreter der Yoshida Urabe, der sich vor

⁴⁴ Kubota (1959: 378). Eine ähnliche Dichotomie zwischen privatem Glauben an den Buddhismus und Meidung des Buddhismus im shintoistischen Ritual ist auch für die Priester von Ise kennzeichnend (Teeuwen 1996: 104–109).

⁴⁵ Ausspruch von Bōjō Toshimasa laut einer Eintragung des *Yoshida-kehinami-ki* von 1402/7/22 (Kubota 1959: 378).

⁴⁶ Kubota (1959: 379). Ausführlich dazu Emi Kiyokaze in *Shintō setsuen* (1942).

allem um die Bewahrung und Weiterentwicklung der familiären Traditionen verdient machte. Sein Tod im 41. Lebensjahr bereiteten seinen Ambitionen jedoch ein frühes Ende. Kaneatsu widmete sich schon im 14. Lebensjahr unter Anleitung seines Vaters dem Studium des *Nihon shoki* und fertigte eine Abschrift an. In späteren Jahren entwickelte er eine reiche Vortragstätigkeit zu diesem Thema, und genoß, ebenso wie sein Vater das besondere Vertrauen von Tenno Go-Kameyama. Mehr noch als seine Vorgänger nahm Kaneatsu sowohl auf das divinatorische Gewerbe als auch auf die Gelehrtentradition der Urabe Bedacht. Er kopierte, sammelte und systematisierte die Lehrschriften der Yoshida und versah sie mit eigenen Kommentaren und meist mit einem ausdrücklichen Geheimhaltungsgebot.

Ein gutes Beispiel hierfür bietet ein Dokument namens *Jingi-kan hasshin-den no koto hiketsu* (Geheimschrift über die Acht-Götter-Halle des Jingi-kan), das von Nishida Nagao editiert wurde.⁴⁷ Hier werden zunächst die acht Gottheiten namentlich aufgelistet und einem Zuständigkeitsbereich zugeordnet.⁴⁸ Es folgen Anmerkung zur Geschich-

⁴⁷ Nishida (1979: 61–68). Der entsprechende Artikel mit dem Titel „Yoshida shintō no seiritu“ erschien erstmals 1958. 1964 veröffentlichte Nishida einen weiteren Beitrag, „Yoshida Kaneatsu no *Engi-shiki jinmei-chō shō*“, zu diesem Thema.

⁴⁸ Diese Zuordnungen sind nicht mit Quellenangaben belegt, möglicherweise handelt es sich um eine familieneigene Interpretation der Yoshida. Namen und Aufgabenbereich lauten:

Kan[=kami]-musubi-no-kami – ihm obliegt die Autorität der göttlichen Macht.

Taka-musubi-no-kami – ihm obliegen die höfischen Ämter der höchsten Ränge.

Tamaru[=tama-tsume]-musubi-no-kami – ihm obliegt der Respekt vor dem Noblen.

Iku-musubi-no-kami – ihm obliegen Geburt und langes Leben.

Taru-musubi-no-kami – ihm obliegt die Fülle der Reichtümer.

Ōmiya-nome-no-kami – ihm obliegt die Harmonie von Herrscher und Untertan.

Mike-tsu-no-kami – ihr [?] obliegt die Ernte der Fünf Getreidearten.

Koto-shiro-nushi-no-kami – ihm obliegt die glückliche Regierung.

te ihrer Einschreinerung (unter dem ersten Kaiser Jinmu Tenno), ihrem Schreinerang, ihrem Ort im Jingi-kan, bzw. den Orten ihrer Verehrung im kaiserlichen Palast und zu der Tatsache, daß noch nie von einer buddhistischen Urform der Acht Götter zu hören war. Viele Angaben sind sorgfältig mit Verweisen auf andere Quellen versehen. Sie berufen sich insbesondere auf Schriften der Vorfahren Kanefumi (13b) und Kane'natsu (15a), aber auch auf die Klassiker (v.a. *Kogo shūi* und *Sendai kuji hongī*) und enthalten schließlich Kaneatsus eigene Schlußfolgerungen. Wie schon der Titel andeutet, ist die Schrift geheim, esoterische Interpretationen in einem theologischen Sinne sind jedoch nicht explizit festgehalten. Daher muß auch Kubota Osamu einräumen, daß „man die späteren philosophischen Erläuterungen des Yoshida Shinto bei Kaneatsu noch nicht vollständig erkennen kann“ (1959: 384–385). Ähnlich ist auch der Eindruck, den Okada Shōji aus einem Vergleich des *Shaku nihongi* mit einer *Nihongi* Exegese von Kaneatsu gewinnt.⁴⁹ Obwohl Kaneatsu sich nicht sklavisches an das berühmte Werk seines Vorfahren hielt, wichen seine Interpretationen nur in Einzelheiten davon ab. Im geschriebenen Wort bemühte sich Kaneatsu offensichtlich weiterhin, offenkundige theologischen Spekulationen fern zu halten, und stellte sich ganz in den Dienst einer sachlichen Darstellung von Fragen der Philologie oder des klassischen Hofzeremoniells.⁵⁰

Die einzelnen Gottheiten sind also – durchaus nicht willkürlich – bestimmten Bereichen des Tenno Systems zugeordnet.

⁴⁹ *Nihongi jindai no maki hishō* (Geheime Anmerkung zum Götterzeit-Kapitel des *Nihongi*), Handschrift im Besitz des Yoshida Archivs der Tenri Universität (Okada 1984b: 20–22).

⁵⁰ Das einzige mir bekannte Werk aus der Urabe-Tradition vor Kanetomo, das eindeutig esoterischen Inhalts ist und insofern als mögliche Inspirationsquelle für Kanetomos Shinto gelten könnte, nennt sich *Shintō hisetsu* und ist laut Kolophon von Urabe Kanetomo 兼友 (9b!) aus der Westlichen Linie verfaßt. Es wurde von Mure Hitoshi in zwei Artikeln (1996 und 1997) editiert und besprochen. Das Werk enthält u.a. große Übereinstimmungen mit Schriften der Watarai (den sog. *Shintō gobusho*), sowie Schriften des Urabe Abkömmlings Jihen, wovon manches davon sich wiederum in Kanetomos MY und *Shintō taii* nachweisen läßt. Wenn die Verfasserschaft des frühen Urabe Kanetomo tatsächlich angenommen werden soll – Mure verteidigt diesen Ansatz hartnäckig und eruiert als Entstehungsdatum die Zeit von 1182–1184 – müßte man daraus

Nach dem frühen Tod Kaneatsus folgte ihm sein Bruder Kanetomi (19a)⁵¹ als Vorstand der Yoshida-Urabe nach; dessen Sohn Kanena (20a, –1460) übernahm anschließend das Familienerbe. Kanena war politisch-gesellschaftlich nicht unerfolgreich – er brachte es zum zweiten Hofrang und ließ seine Familie damit insgesamt ein weiteres Stückchen in der höfischen Hierarchie nach oben rücken – auf geistesgeschichtlichem Gebiet sind von ihm allerdings keine Neuerungen bekannt. Es ist jedoch anzunehmen, daß er seinen Sohn Kanetomo (21a) persönlich zu seinem Nachfolger ausbildete.

3.5.2. Ichijō Kaneyoshi

Einen weiteren Teil seiner Ausbildung erhielt Yoshida Kanetomo – mittelbar oder unmittelbar – von Ichijō Kaneyoshi (兼良 auch Kanera gelesen, 1402–1481), jenem herausragenden Gelehrten, Dichter und Staatsmann, der die Spitze praktisch aller kulturellen Ambitionen der *kuge* seiner Zeit in einer Person vereinigte. Kaneyoshi stammte aus einem der fünf Regentenhäuser und wurde ebenso wie sein Vater und sein Sohn selbst Regent; er beschäftigte sich auf literaturhistorischem Gebiet vor allem mit *Ise*- und *Genji monogatari*, war aber auch an den alten japanischen Chroniken äußerst interessiert. In

folgern, daß grundlegende Ideen des Watarai Shinto von den Urabe stammen. Trotz weitläufiger Beweisführung kann Mure im Grunde aber nur darlegen, daß die Möglichkeit, es handle sich um *keine* Fälschung, nicht ganz auszuschließen ist. Angesichts der eher ungeheuerlichen Implikationen spricht aber meines Erachtens doch alles dafür, daß das Werk frühestens in der späten Kamakura-Zeit verfaßt wurde. Es könnte sich also um eine Art *missing link* zwischen dem Watarai Shinto, bzw. Jihens Schriften und Kanetomos Shinto handeln. Da aber auch nicht ganz ausgeschlossen werden kann, daß das Werk vielleicht sogar erst nach Kanetomo (21a) entstand, soll hier der Hinweis auf die Existenz dieses *Shintō hisetsu* genügen.

⁵¹ Gestorben 1438. Die ältere Forschung nimmt an, daß Kanetomi der Sohn von Kaneatsu war, das Shinto-Persönlichkeitslexikon *Shintō jinmei jiten* (SJJ: 313), folgt allerdings in diesem Punkt der Familiengenealogie von Yoshida Kaneo (1705–1787), wo Kanetomi als jüngerer Bruder des Kaneatsu verzeichnet ist (s. ST 7/8: 206).

westlicher Sprache existiert – abgesehen von einer Dissertation (Pretzell 1965) – eine kürzlich erschienene Monographie von Steven Carter (1996) zur Person Ichijō Kaneyoshis, die neben seiner politischen Laufbahn vor allem seine literarischen Ambitionen als Dichter und Literaturhistoriker hervorhebt. Seine für die vorliegende Untersuchung relevanten Interessen auf dem Gebiet der japanischen Mythologie und Religion werden jedoch so gut wie überhaupt nicht erwähnt. Carter betont allerdings im Zusammenhang mit der Erziehung Ichijō Kaneyoshis, daß er sich insbesondere Kenntnisse über Geschichte und Zeremonialwesen (*yūsoku*) des Hofes aneignete, was die Basis seines politischen Erfolges darstellte. Diese Wissensgebiete waren, wie Carter hinzufügt, in früheren Zeiten „the special province of lesser clerical families“ (1996: 22). Er spielt damit offenbar auf die Urabe an, geht allerdings auf deren enge Kontakte zum Hause Ichijō nicht ein. Ebenso wenig erwähnt Carter das *Nihon shoki sanso*, Kaneyoshis wichtigsten Beitrag zur Geschichte des Shinto. Dieses Werk, dessen erste Version wahrscheinlich Mitte der 1450er Jahre entstand, stellte das Manuskript seiner Vorlesungen über die Götterzeit-Abschnitte *Nihon shoki* dar, die wohl auch Yoshida Kanetomo gehört hat. Ähnlich wie die Urabe trug Kaneyoshi seine Erörterungen zu diesem Text vor Tenno und Hofadel vor.

Während sich Form und Zeitpunkt des Kontaktes zwischen Ichijō Kaneyoshi und dem eine Generation jüngeren Yoshida Kanetomo nur andeutungsweise rekonstruieren lassen, finden sich genügend Anhaltspunkte für ein institutionalisiertes Verhältnis zwischen den beiden Familien über mehrere Generationen hinweg. Wie bereits erwähnt, reichen diese Beziehungen bis ins 13. Jahrhundert zurück, als Urabe Kanefumi (13b) vor Mitgliedern des Ichijō Hauses über das *Nihongi* referierte (s.o. S. 92). Die Ichijō, die zu Kaneyoshis Zeiten über eine der umfangreichsten Bibliotheken Japans verfügten, müssen also schon seit jeher ein besonderes Interesse an der Urabe'schen *Nihongi* Tradition gehabt haben. Ichijō Tsunetsugu (1358–1418), der Vater Kaneyoshis, erhielt von Kanehiro im Jahr 1371 und 1396 Unterricht und scheint zu diesem Zeitpunkt auch eine Einweihung in die geheime Oraltradition der Urabe, die sich auf das *Nihon*

shoki bezog, erhalten zu haben.⁵² Fortan gab es also auch im Haus Ichijō eine geheime, orale *Nihongi* Tradition, die von Ichijō Kaneyoshi übernommen wurde. Im Haus der Yoshida-Urabe hingegen unterbrach der frühe Tod Kaneatsus die Weitergabe der Oraltradition. Yoshida Kanetomi war daher gezwungen, zur Vervollständigung seiner Kenntnisse bei den Ichijō um eine Rückübertragung der das *Nihon shoki* betreffenden Geheimlehren aus der eigenen Familientradition anzusuchen.⁵³

Wie auch immer diese Geheimlehren beschaffen waren,⁵⁴ sie unterschieden sich offenbar von den Neuerungen, die Ichijō Kaneyoshi in seinem *Nihon shoki sanso* in die schriftliche *Nihongi* Exegese der Urabe einfließen ließ. Das behauptet jedenfalls Yoshida Kanetomo in seiner eigenen Schrift über das *Nihon shoki*.⁵⁵ Auch an anderer Stelle

⁵² Seine besondere Beziehung zu den Yoshida mag auch an seinem Verhältnis zum Yoshida Schrein gemessen werden, wo er 1396 (erfolgreich) um seine Beförderung betete (Hagiwara 1975: 631).

⁵³ Diese Umstände sind u.a. einem Kolophon zu entnehmen, der einer *Nihon shoki* Abschrift beifügt wurde, die auf Urabe Kane'natsu (15a) zurückgeht. Der Kolophon stammt wahrscheinlich von Yoshida Kanetomi aus den späten 1420er Jahren (s. Kubota 1959: 388–389.) Auch in den Schriften Kaneyoshis selbst finden sich entsprechende Hinweise. Es läßt sich daraus rekonstruieren, daß Kaneyoshis Vater Tsunetsugu von Kanehiro im Jahr 1397 und möglicherweise auch danach noch durch Kaneatsu in die Tradition eingeweiht wurde, diese an seinen Sohn weiter gab, und daß Kaneyoshi schließlich im Jahr 1418 Kanetomi einweihte (Okada 1984b: 24–26).

⁵⁴ Möglicherweise ging es vor allem um die Kunst, das *Nihon shoki* laut vorzutragen. Von Bonshun (1553–1632), einem herausragenden Vertreter des Yoshida Shinto, dem aber das formale Training eines Yoshida Priesters fehlte, weiß man, daß er zwar genauestens über den Inhalt dieses Werkes Bescheid wußte, es aber nicht vorlesen konnte (vgl. Hagiwara 1975: 686). Andererseits ist nicht auszuschließen, daß die Oraltradition schon unter Kanehiro und Kaneatsu jene magischen Formeln umfaßte, die die Götter in bestimmten mythologischen Schlüssel-szenen äußerten, und denen Kanetomo eine vergleichbare Wirkung zuschrieb, wie buddhistischen *dhāraṇī*.

⁵⁵ „In [Kaneyoshis] eigener Schrift, dem *Sanso*, ist keine einzige unserer mündlichen Überlieferungen niedergeschrieben.“ (Aus *Nihon shoki shindai no maki shō*, zitiert nach Kubota 1959: 389.)

spielt er den Einfluß, den Kaneyoshis Werk auf ihn hatte, herunter.⁵⁶ Tatsächlich dürfte er aber, wie Okada Shōji in einem eigenen Artikel minutiös nachgewiesen hat (Okada 1981), seine eigenen Vorlesungen über das *Nihon shoki* weitgehend auf Kaneyoshis *Sanso* aufgebaut haben und nur in einigen Punkten (z.B. hinsichtlich des Primats von *Nihon shoki* gegenüber dem *Sendai kuji hongei*) von Kaneyoshis Standpunkten abgewichen sein. Das *Sanso* wiederum basiert nach Auffassung Kubota Osamus auf dem oben erwähnten *Shaku nihongi* Urabe Kanekatas (14b), ergänzt es allerdings durch Gedanken aus Watarai- und Ryōbu Shinto, aus Kitabatake Chikafusas *Jinnō shōtōki* und Inbe Masamichis *Jindai kuketsu*.

Auch wenn die Details der verschlungenen Traditionslinien von Urabe-Lehre und Ichijō-Lehre hier nicht restlos geklärt werden können, so läßt sich resümierend festhalten, daß gegen Ende des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts Yoshida-Urabe und Ichijō gemeinsam die traditionelle Funktion der Überlieferung des *Nihon shoki* inklusive der begleitenden oralen Tradition übernahmen. Ichijō Kaneyoshi, der nicht nur über eine überragende Bildung verfügte, sondern auch frei von priesterlichen Verpflichtungen war, scheint diese Tradition stärker als die Urabe selbst mit den esoterischen Strömungen seiner Zeit, die sich ebenfalls auf die Mythen stützten, in Verbindung gebracht zu haben. Er schloß sich somit dem Denken an, das wir hier „esoterischen Shinto“ nennen, und dem vor ihm – abgesehen von Vertretern des Ryōbu Shinto und des Watarai Shinto – Denker wie der Urabe Sprößling Jihen, der konservative Utopist Kitabatake Chikafusa oder Inbe Masamichi angehörten (s.a. Einleitung). Es ist aller Wahrscheinlichkeit nach Kaneyoshi, durch den dieses Denken maßgeblich auf Yoshida Kanetomo einzuwirken begann (s.a. Kapitel 4.1.). Neben theoretischen Argumenten des esoterischen Shinto beinhaltet Kanetomos Lehre aber auch eine charakteristische religiöse Praxis. Diese

⁵⁶ „Das *Sanso* des Zenkō (= Kaneyoshi) beinhaltet Verstand und Können, doch weichen viele Erklärungen von der Lehre unseres Hauses ab. [...] Im Großen und Ganzen ist es ohne Wert.“ (*Bunmei 12 nen Kanetomo kōgi kikigaki* Vorlesungsmitschrift aus 1480, enthalten im Archiv des Kennin-ji, Ryōsoku-in; zitiert nach Hagiwara 1975: 631.)

dürfte kaum von Ichijō Kaneyoshi stammen, der ja keinen priesterlichen Ehrgeiz besaß, sondern auf Entwicklungen zurückgehen, deren Spuren wir bei Kanehiro und Kaneatsu angedeutet finden.

3.6. Zusammenfassung

Die Familie der Urabe, in der im 15. Jahrhundert der Yoshida Shinto entsteht, läßt sich anhand historischer Quellen bereits ab Mitte der Heian-Zeit eindeutig identifizieren. In dieser Zeit verdrängen die Urabe andere Divinatoren, die unter den Familiennamen Atai und Iki aufscheinen, weitgehend aus den Priesterbeamten-Rängen des Jingi-kan und steigen selbst immer häufiger bis in Posten der 2. Beamtenklasse (*taifu* und *shōfuku* plus deren Vertreter) auf. Sie erhalten außerdem den Hirano Schrein, einen Ahnenschrein der Tenno Familie, anvertraut und monopolisieren das Amt des Palastdivinators (*miyaji*). Unter Urabe Kanenobu (4) werden die höchsten Vertreter der Familie in den engeren Kreis der Hofaristokratie (*kuge*) aufgenommen. Die familiäre Identität wird außerdem durch das Namenszeichen „*kane*“ herausgestrichen. Im Anschluß an das Beispiel der Fujiwara werden in dieser Zeit die verschiedenen Aufgabenbereiche des Hofes zur Domäne einzelner Familien, die zusammen mit ihren Kenntnissen auch ihre Ämter erblich weitergeben. So werden die Urabe die oberste Autorität im Bereich des Schildkröt-Orakels. Sie bringen diese divinatorischen Kenntnisse und Fähigkeiten nicht nur in ihrer Funktion als Hofbeamte zur Anwendung, sondern tragen sie auch privat an ihnen nahestehende Familien heran. Besonders an die Nakatomi, ihre Vorgesetzten im Jingi-kan scheinen sie sich eng angeschlossen zu haben. In der Kamakura-Zeit wandeln sich die Urabe schließlich von Untergebenen zu einer (niedrigeren) Zweigfamilie der Nakatomi und damit der Fujiwara.

Mit der Schwächung des Hofes Ende der Heian- und Anfang der Kamakura-Zeit geraten Teile des höfischen Zeremoniells immer mehr in Vergessenheit. Die Pflege des alten religiösen Brauchtums, besonders die Überlieferung der weniger häufig ausgeführten Zeremonien des Jingi-kan, ruht von dieser Zeit an immer mehr in den Händen der Urabe. Aus der dadurch notwendigen Beschäftigung mit alten Schriften entwickeln die Urabe besondere philologische Kennt-

nisse, die sie neben ihrem angestammten Handwerk, dem Orakel-lesen, als familiäres Erbe weitertradieren. Im Mittelpunkt dieser philologischen Tradition steht das *Nihon shoki*, aber auch andere einheimische Geschichtswerke, z.B. *Sendai kuji hongi* und *Kogo shūi* werden von den Urabe studiert, abgeschrieben und kommentiert. Eines der herausragendsten Werke dieser Tradition ist das *Shaku nihongi* des Urabe Kanekata, ein Zeitgenosse und entfernter Verwandter von Yoshida (Urabe) Kenkō.

Auch ihre Aufgaben als Priester kann die Familie ausweiten. Sie bekommt neben dem Hirano Schrein noch weitere Schreine anvertraut, abgesehen von Umenomiya und Awata vor allem den Yoshida Schrein. Dieser scheint den Hirano Schrein im Lauf der Zeit an Bedeutung überflügelt zu haben. Er ist jedoch nach neueren Erkenntnissen erst im 12. oder 13. Jahrhundert, etwa 200 Jahre nach seiner Anerkennung als Staatsschrein, an die Urabe überantwortet worden.

Die Familie hatte sich zu diesem Zeitpunkt in zwei Hauptlinien geteilt, die wir als die „Westlichen“ und „Östlichen“ Urabe bezeichnen. Im Gegensatz zur traditionellen Lehrmeinung scheinen sich diese beiden Linien nicht auf die beiden Schreine Yoshida und Hirano aufgeteilt zu haben (beide Linien stellen Priester beider Schreine), sondern sich eher auf Divination einerseits und Philologie andererseits spezialisiert zu haben. Östliche und Westliche Urabe teilen sich die traditionellen Ämter und Funktionen einträchtig auf und übernehmen alternierend den Familienvorsitz. Wann es letztlich zu einer Spezialisierung auf jeweils einen Schrein kam, konnte noch nicht eindeutig eruiert werden. Möglicherweise hängt diese Definition des Verhältnisses der beiden Linien aber damit zusammen, daß der Fokus der philologischen Tradition im 14. Jahrhundert von den Westlichen auf die Östlichen Urabe überging. Als Kompensation könnten sie den kollateralen Verwandten eventuell den Hirano Schrein überlassen haben. In der Praxis ist von einer solchen funktionalen Aufteilung allerdings selbst im 15. Jahrhundert, als die Östlichen Urabe bereits den Namen Yoshida angenommen haben, kaum etwas zu bemerken. Wie aus einzelnen Quellen abzulesen, übernehmen die tonangebenden Yoshida auch Entscheidungen bezüglich des Hirano Schreins.

Während die Westlichen Urabe aus ungeklärten Gründen in den Hintergrund treten, gewinnen die Östlichen Urabe kontinuierlich an höfischem Prestige. Ihre Mentoren sind insbesondere die Ichijō, mit denen sie seit der Kamakura-Zeit verbunden sind. In Gestalt von Ichijō Kaneyoshi (1402–1481) tritt im 15. Jahrhundert ein Universalgelehrter auf, dessen geschichtliche und philologische Interessen auf der Tradition des Urabe Kanekata basieren, aber auch eine Brücke zum esoterischen Shinto aus Ise schlagen. Sein Einfluß spiegelt sich im Werk Yoshida Kanetomos (1435–1511) wider. Derzeit ist kaum bekannt, wie weit zwischen den beiden ein formales Lehrer–Schüler Verhältnis geherrscht hat.

Als Vordenker Yoshida Kanetomos kann unter seinen Vorfahren trotz ihrer Gelehrtentradition eigentlich nur der Mönch Jihen gewertet werden. Ausgebildet auf Berg Hiei war er als Autor zunächst im esoterischen Bereich der Tendai-Tradition (*taimitsu*) äußerst produktiv, geriet aber in seiner zweiten Lebenshälfte unter Einfluß des Watarai Shinto. Wie vor ihm die Watarai und nach ihm u.a. Yoshida Kanetomo kreiste sein Denken um die Frage nach dem Ursprung der Welt, bzw. der sichtbaren und spirituellen Phänomene. Er fand in den einheimischen mythologischen Berichten Antworten, die sich aus heutiger Sicht nur in einzelnen Vokabeln vom esoterischen Buddhismus oder vom Taoismus unterscheiden. Für Jihen wie für alle anderen Vertreter des esoterischen Shinto ergab sich daraus jedoch die Überzeugung, daß die scheinbar von außen kommenden Lehren schon von den eigenen *kami* formuliert worden waren, und daß die kaum bekannten einheimischen Traditionen insofern ebenbürtig neben den allseits bekannten ausländischen bestehen konnten. Manches formulierte er dabei deutlicher als die Watarai. So gilt er als prononciertester Vertreter der sogenannten *shinpon butsujaku* Theorie, auch als inverse *honji suijaku* Theorie bezeichnet, die die japanischen *kami* als Urform und die Buddhas als ihre Manifestation ansieht. Auch scheint er als einer der ersten das Wort *shintō* im Sinne einer Lehre wie Buddhismus oder Taoismus verwendet zu haben. Ob Jihens Schriften in die Urabe Tradition direkt Eingang fanden, vermag ich derzeit nicht zu entscheiden. Es scheint jedoch, daß das Jihens Werken stark verwandte *Shintō hisetsu* (Geheime Erläuterung des Shinto) von den Urabe überliefert wurde.

Innerhalb der Hauptlinien der Urabe wurden die Ideen des esoterischen Shinto, falls sie überhaupt rezipiert wurden, von der eigenen philologischen Tradition sorgfältig getrennt. Der Gedanke, aus den familieneigenen Kenntnissen der japanischen Mythologie eine umfassende Shinto Theologie zu entwickeln, fand jedenfalls keinen Niederschlag in derzeit bekannten Schriften. Diese Zurückhaltung mag auch mit der institutionalisierten Form, in der die Urabe ihr Wissen in Vorlesungen vor der Hofaristokratie weitergaben, zusammenhängen. Es ist jedoch sehr wohl denkbar, daß sich vom Watarai Shinto inspirierte „geheime“ Rituale auch innerhalb der Urabe entwickelten, bzw. daß die Urabe auf irgend einem Wege in den „Besitz“ eines solchen Rituals gelangten und es, vielleicht in leicht abgeänderter Form weitertradierten. Spätestens aus dem ausgehenden 14. Jahrhundert existieren deutliche Hinweise auf eine solche Praxis.

Die traditionellen Aufgaben und Kenntnisse der Urabe sind für das Verständnis des Yoshida Shinto keineswegs unerheblich. Vor allem der Anspruch, *de facto* Leiter des Jingi-kan zu sein, mag in der Praxis schon unter den Ahnen Kanetomos bestanden haben. Auf jeden Fall sollte man im Gedächtnis behalten, daß die Urabe schon um die Wende zum 13. Jahrhundert allgemein als Bewahrer des alten religiösen Brauchtums und damit als die Hüter eines – wenn man so will – orthodoxen Shinto anerkannt waren, und daß sie diesen Status im Mittelalter weiterhin verteidigen und ausbauen konnten. Es ist darüber hinaus sicher nicht aus der Luft gegriffen, wenn Kanetomo sinngemäß feststellt, daß seine Lehre auf den drei Säulen Divination, *Nihongi*-Philologie und den priesterlichen Funktionen als Schreinpriester beruht. Diese Bereiche wurden jedoch erst durch ihn zu einer Synthese verschmolzen. Die Gründe, die zu dieser Reform der Familientradition führten, aus der schließlich der Yoshida Shinto entstand, sollen im nächsten Kapitel erörtert werden.

KAPITEL 4

Yoshida Kanetomo, biographische Fragmente

4.1. Früheste Berichte

Über Kanetomos Kindheit und Jugend ist nach derzeitigem Wissensstand nur wenig bekannt. Insbesondere seine Ausbildung bleibt weitgehend im Dunkeln. Man weiß jedoch, daß er seine Beamtenkarriere bereits mit zwölf Jahren begann. Diesbezügliche Angaben finden sich in den Aufzeichnungen des Hofadeligen Nakahara Yasutomi¹, der die Entwicklung des jungen Yoshida mit einer gewissen Aufmerksamkeit verfolgte. Er erwähnt Kanetomo zunächst 1447/9/11, in seinem 13. Lebensjahr, als „*gon-no-shōfuku* [des Jingi-kan] Ura[be]-no-Ason vom Folgenden 5. Rang, obere Abteilung.“ Am 10. 12. desselben Jahres heißt es, er sei *gon-no-shōyū* des Ministeriums für Palastangelegenheiten (Nakatsukasa-shō) geworden. Ein halbes Jahr später, 1449/5/15, hat Kanetomo bereits den Wirklichen 5. Rang inne, ist im Nakatsukasa-shō ein Stückchen vorgerückt und bekleidet zudem noch das Amt eines Palastdivinators (*miyaji*).² Eine solche Mehrfachfunktion war auch unter den Vorfahren Kanetomos gang und gäbe und offenbart die oft nur statusmäßige Bedeutung der entsprechenden Ämter. Wirklich von Belang dürfte Kanetomos Funktion als Palastdivinator (wahrscheinlich im Prinzenpalast für die

¹ *Yasutomi-ki*, Berichtszeitraum 1401–1455. Die Nakahara waren zusammen mit den Kiyowara traditionell mit der Philologie chinesischer Klassiker betraut und dienten als Schreiber (*geki*) im Daijō-kan.

² Okada (1984b: 30 und 64); Hagiwara (1975: 632).

Person des künftigen Tenno) gewesen sein. Kanetomo trägt in dieser Zeit noch den Namen Kanetoshi und ist laut Yasutomi der zweite (!) Sohn des Yoshida *kannushi*.

Gemessen an den frühen Urabe begann Kanetomo seine höfische Karriere bereits auf einer relativ hohen Sprosse der höfischen Hierarchie: Die Yoshida zählten mittlerweile zum engsten Kreis der Hofaristokratie, ihr Familienvorstand hatte ein Anrecht auf den Rang eines *kugyō* (ab dem 3. Hofrang). In ihren eigenen Augen war dies sicherlich ein beachtlicher Aufstieg, doch hatte der Hof insgesamt seit der Zeit der frühen Urabe um so mehr an Einfluß verloren. Die materielle Situation der Yoshida dürfte dementsprechend dürftig gewesen sein, da sie, wie die meisten anderen Hofadeligen auch, oft nur noch nominell die Besitzer jener einst vom Tenno verliehenen Ländereien waren, die in der Zwischenzeit von ihren Verwaltern oder anderen Angehörigen des Kriegerstandes usurpiert worden waren (Hagiwara 1975: 638).

Laut der erwähnten Chronik nahm Kanetomo 1449 zweimal bei den sogenannten „Weissagungen im Durchgang“ (*konrō no mi-ura*)³ im Kaiserpalast teil, wo die Bewandtnis sonderbarer Vorkommnisse (im konkreten Fall beispielsweise das Auftreten geflügelter Ameisen im Kasuga Schrein) ausgedeutet wurde. Chronist Yasutomi vermerkt zu seiner Person: „Kanetoshi, Sohn des Kanena-no-Ason; als er hinter seinem Vater herging, ließ er es an Respekt fehlen, obwohl er Respekt hätte zeigen sollen.“⁴

Ein Jahr später, in seinem 16. Lebensjahr, soll Kanetomo dem etwa ein Jahr jüngeren Shogun Ashikaga Yoshimasa (1436–1490, r. 1449–1473) eine Schrift mit dem Titel *Yamato no kuni gunki* (Kriegs-

³ *Konrō* 軒廊, ein überdachter Verbindungsgang, bezieht sich hier auf einen Gang zwischen dem kaiserlichen Audienzsaal Shishin-den und dem östlich gelegenen Speicher Giyō-den, seit der Heian-Zeit ein bevorzugter Platz für Divination, wo die Urabe auch die Provinzen für den *Daijōsai*-Reis bestimmten. Im vorliegenden Fall wurde die Divination wahrscheinlich vom Yin Yang Büro durchgeführt, bedurfte aber eines Mitglieds der Urabe zur Bestätigung der Ergebnisse. (Vgl. NKD 8: 523; Murayama 1992: 17; s.a.o. S. 75.)

⁴ Nach Hagiwara (1975: 632).

chronik des alten Japan) dargebracht haben.⁵ Dieses Werk trägt zwar laut Itō noch keinerlei Hinweise auf Kanetomos spätere religiöse Aktivität, offenbart aber, was Kanetomo selbst betrifft, zumindest sehr früh entwickelte Interessen und Fähigkeiten und in Bezug auf die Familienpolitik eine Hinwendung zum Shogunat, die etwa unter seinem Großonkel Kaneatsu noch nicht zu beobachten war.⁶ Ansonsten kann man vermuten, daß Kanetomo wie viele seiner Vorfahren und wie auch sein ältester Sohn Kanemune die standesgemäße Ausbildung in der vom Hof so geschätzten Dichtkunst erfuhr.⁷

Wahrscheinlich fällt in diese frühen Jahre auch Kanetomos Kontakt mit Ichijō Kaneyoshi, doch ist darüber nur wenig zu erfahren. Daß es so einen Kontakt gegeben haben muß, kann wie erwähnt aus den traditionellen Beziehungen zwischen den Yoshida Urabe und dem Haus Ichijō erschlossen werden. Ferner ist bekannt, daß sich Kaneyoshi, nachdem er im Jahr 1453 von seinen politischen Ämtern zurückgetreten war, ausschließlich der Dichtung und anderen höfischen Zerstreuungen zuwandte (Carter 1996: 100–101), und ab Mitte der 50er Jahre Vorlesungen über das *Nihongi* hielt, aus denen sein erwähntes Werk *Nihon shoki sanso* hervorging. Kanetomo war aller Wahrscheinlichkeit nach Zuhörer dieser Veranstaltungen. In späteren Jahren, als er selbst solche Vorlesungen halten sollte, fertigte er für den eigenen Gebrauch eine Art kommentierter Abschrift des *Sanso* an. Obwohl er selbst den Einfluß dieses Werkes herunterspielte (s.o.), finden sich im MY und anderen seiner Werke doch deutliche Anleihen bei Ichijō Kaneyoshi, angefangen von der Bezeichnung „Genpon-sōgen“, die Kanetomo für seinen eigenen Shintō wählte.

⁵ Itō (1992: 128, Anm. 10). Die Schrift befindet sich im Yoshida Archiv der Tenri Universität.

⁶ So entschuldigte sich Kaneatsu mit einem fadenscheinigen Vorwand, als er darum gebeten wurde, ein *harae* für Shogun Yoshimitsus Besuch des Iwashimizu Hachiman Schreins abzuhalten (Kubota 1959: 386).

⁷ Nicht nur Urabe Kaneyoshi (Yoshida Kenkō) galt als führender Dichter seiner Zeit. Auch Yoshida Kanemigi (1516–1573) und Kanemi (1535–1610) taten sich auf literarischem Gebiet hervor.

4.2. Ōnin-Krieg und Entstehung einer neuen Lehre

Bis zum Ausbruch des Ōnin-Krieges bieten die spärlichen Einzelheiten zu Kanetomos Biographie zwar das Bild eines talentierten jungen Mannes, aber kaum Anhaltspunkte für besondere Abweichungen von dem für ihn vorgezeichneten Lebenslauf: Er wurde wohl schon recht früh, vielleicht in Folge des Ablebens eines älteren Bruders, als Nachfolger ausersehen und ausgebildet, setzte seinerseits mit dreiundzwanzig einen Sohn in die Welt und folgte im 26. Lebensjahr seinem verstorbenen Vater als Familienvorstand nach. Dadurch wurde er zunächst einmal *kannushi* des Yoshida (und eventuell auch schon des Hirano) Schreins, stieg in der Ämterlaufbahn nach oben und legte sich 1466 einen neuen Namen, Kanetomo, zu.⁸ Doch war wahrscheinlich schon diese Zeit nicht leicht für den jungen Yoshida, bedenkt man, daß Kyoto der Schauplatz von Überschwemmungen, Hungersnöten und Seuchen wurde, die wiederum Massenproteste und deren gewaltsame Niederschlagung auslösten.⁹ Eine existentielle Bedrohung für Kanetomo brachte aber offenbar erst der Ōnin-Krieg mit sich. Ausgelöst wurde diese zehn Jahre währende Auseinander-

⁸ *Chikanaga-kyō ki*. Vgl. Fukuyama (1977: 54); Okada (1984b: 30). Laut einer 1801 verfaßten, verhältnismäßig detaillierten Yoshida Genealogie von Yamada Mochifumi, der als Gelehrter im Dienst der Yoshida stand, vollzog sich die höfische Karriere Kanetomos folgendermaßen:

- 1453 (19. Lj.) Folgender 4. Rang/ untere Abteilung
- 1458 (24. Lj.) Folgender 4. Rang/ obere Abteilung
- 1461 (27. Lj.) Wirklicher 4. Rang/ untere Abteilung
- 1467 (33. Lj.) Wirklicher 4. Rang/ obere Abteilung
- 1472 (38. Lj.) Folgender 3. Rang
- 1477 (43. Lj.) Wirklicher 3. Rang
- 1480 (46. Lj.) Folgender 2. Rang

(ST 7/8: 458)

Erst relativ spät, nämlich 1493 (59. Lj.) erhielt Kanetomo das Amt des *taiyu*, das höchste für ihn erreichbare Amt des Jingi-kan.

⁹ Diese Katastrophen begannen 1460 (s. z.B. Carter 1996: 106–110), ob allerdings der Tod von Yoshida Kanena unmittelbar damit in Zusammenhang steht, ist mir unbekannt.

setzung durch die Frage der legitimen Nachfolge im Haus der Ashikaga Shogune. Unter den mächtigsten Vasallen der Ashikaga kam es zu bewaffneten Konflikten, die vielfach in Kyoto selbst ausgetragen wurden und der Stadt schweren Schaden zufügten. Erstmals hatte auch die alte Hofaristokratie (*kuge*), die sich traditionell von den Kriegen der *bushi* fernhielt, unmittelbar unter den Kriegsfolgen zu leiden. Ihre Residenzen wurden zu militärischen Stützpunkten und brannten sukzessive nieder, ihre Besitzungen außerhalb der Stadt wurden endgültig konfisziert. Nur noch die großen Tempel boten allenthalben Schutz und Unterkunft. Ein großer Teil der *kuge* verbrachte die Zeit des Ōnin-Krieges daher auch in den Tempeln von Nara zu.

Auch die Yoshida verloren relativ bald ihre inmitten des „Nobelviertels“ von Kyoto gelegene Residenz in Konoe-machi: Laut *Ōnin-ki* wurde im Zuge des Brandes des Kaiserpalastes 1467/6/8 auch sie von den Flammen erfaßt. Knapp ein Jahr später, 1468/7/4, brannte der Yoshida Schrein am Fuße des Kagura-oka, östlich des eigentlichen Stadtgebietes, ab (*Yamashina karei-ki*, vgl. Itō 1995: 76). Es ist anzunehmen, daß damit auch andere Gebäude des ausgedehnten Schreinareals, vor allem Wohnhäuser und Speicher in Flammen aufgingen und neben dem unmittelbaren materiellen Schaden auch die traditionellen Schriften des Hauses dezimiert wurden. Solche Zerstörungen wurden einerseits durch marodierende Provinzheere hervorgerufen, die sich in und um die Hauptstadt verschanzten, andererseits aber auch durch Bürgerkriege zwischen den Einwohnern. So kam es z.B. Ende 1467 zwischen einigen in der Nähe des Yoshida Schreins gelegenen Dörfern, die teilweise Schreinlande bearbeiteten, zu gewaltsamen Auseinandersetzungen. Um einige Ländereien mußten sich die Yoshida wiederum mit dem nahegelegenen Kamo Schrein streiten.¹⁰ Und Besitzrechte in weiter entfernt gelegenen Pro-

¹⁰ *Shingyō ruiyō*, ST 7/8: 272–273. Laut Grapard (1992a: 41) kam es sogar zu der Drohung, daß der Yoshida Schrein dem Kamo Schrein unterstellt werden könnte. Grapard erwähnt keine Quelle zu dieser Information, die ich bisher noch nicht bestätigt finden konnte. Bei Hagiwara findet sich allerdings eine Erwähnung, daß sich Leute des Kamo Schreins 1473 Yoshida-Land aneigneten (*ōryō*). Diese Erwähnung stützt sich auf Eintragungen des *Chikanaga-kyō ki*, die auch im *Shingyō*

vinzen wurden generell nicht mehr respektiert. Darüber hinaus verfügten die Yoshida weder über Kontakte zu Handwerkern oder Kaufleuten, über die manche der *kuge* ein Einkommen bezogen, indem sie eine Art Patronat übernahmen, noch war der Yoshida Schrein mit einem großen Tempel affiliert, wie etwa der Kasuga Schrein in Nara.

Das einzige, womit Kanetomo in dieser Situation sein Überleben sicherstellen konnte, war sein spirituelles Kapital, also sein privilegierter Zugang zu den Göttern, deren offensichtlicher Unmut in den chaotischen Zeitumständen überdeutlich sichtbar wurde. Und tatsächlich scheint es ihm relativ rasch gelungen zu sein, Höflinge um sich zu scharen, die sich von seinen religiösen Aktivitäten ein Wiedererstarken und eine Restauration des Hoflebens und des höfischen Staatswesens erhofften. Wie die meisten *kuge* sympathisierte er in der komplexen Bürgerkriegssituation mit dem sogenannten östlichen Lager um Hosokawa Katsumoto, dem auch Shogun Yoshimasa nahestand. Innerhalb dieser Fraktion fand Kanetomo seine ersten Anhänger. Naheliegende Kandidaten waren natürlich Angehörige der Fujiwara, die sich zu mindestens dem Yoshida Schrein als dem Schrein ihrer Ahnengötter verbunden fühlten. Ein Zeugnis für diese Verbundenheit, aber auch für die triste Lage des Schreins sowie für das erfolgreiche Lobbying des Kanetomo für seinen Wiederaufbau, bietet folgende Petition aus dem Jahr 1476, die von den namhaftesten Vertretern der fünf Fujiwara Regentenhäuser¹¹ (*gosekke*) unterzeichnet ist:

Die Mitglieder des Hauses Fujiwara bitten in allem Respekt um einen kaiserlichen Beschluß, den Yoshida Schrein aufzubauen, den exzessiven Einfällen in den Schreinbezirk ein Ende zu

ruiyō erwähnt sind. Demnach kam es in den Jahren nach 1473 zwischen Yoshida und Kamo Priestern zu einem Rechtsstreit um gewisse Felder, die offenbar im Grenzbereich der beiden Schreinbesitzungen lagen.

¹¹ Am Ende des Dokuments finden sich folgende Personen verzeichnet: Naidaijin Sanjō Kin'atsu (1439–1507), Sadaijin Konoe Masaie (1444–1505), Udaijin Takatsukasa Masahira (1445–1517), Kanpaku Kujō Masamoto (1445–1516), Ex-Kanpaku Nijō Masatsugu (1443–1480), Ex-Kanpaku Ichijō Norifusa (1423–1480) und Taikō Ichijō Kaneyoshi (1402–1481).

setzen und dem Schrein seine Besitzungen in den Provinzen zurückzugeben. Obiges berücksichtigt respektvoll die alten Bräuche.

Der Ahn unserer Sippe ist der göttliche Geist (*reishin*), der schon in alter Vorzeit da war, im Keimzustand von Himmel und Erde, als Yin und Yang noch nicht festgelegt waren. Er war der Herr des Mittellandes-im-Schilfgefilde, ehe der Himmlische Enkel herabstieg. Er übermittelte die Drei Throninsignien, er gewährte dem Hof Schutz, er zog das Zehn-Fäuste-Schwert (*Totsuka-no-tsurugi*),¹² befriedete das Land und schüchterte seine Feinde ein, er ist die Quelle der Gottesdienste für unseren überragenden Herren, und er begann den Weg der Kriegskunst.

Seit [die Götter] ihre Spuren auf Erden hinterlassen haben,¹³ nennen wir daher die Schreine Kasuga, Ōharano und Yoshida unsere Drei Ahnenschreine (*uji no sansha*). Seit der Überführung [unserer Schreingottheiten] in die Hauptstadt Heian, gewährt uns der Yoshida Schrein besonderen Frieden und Schutz, so wie ehemals der Kasuga Schrein das Bollwerk der Hauptstadt Nara war. In den letzten Jahren aber haben die Schlachtrufe das Land umhüllt und der Rauch der Signalfeuer hat den Himmel bedeckt. Heian-kyō liegt in Schutt und Asche und auch der Yoshida Schrein ist zerstört. Wenn die Zeit des Weltenbrands gekommen ist, kann ihn nichts aufhalten. Wenn die unsichtbare Hilfe [der Götter] erschöpft ist, gibt es keine Rettung mehr. Bedenkt man dies alles, so erkennt man, daß dies vom Zorn der Götter herrührt. Deshalb gerieten die Kaiserstadt und auch unser Schrein in Flammen. Soll aber die Stadt neu errichtet werden, so muß auch der Schrein wieder erstehen. Letztlich ist der Auf- oder Abstieg des Landes immer an Errichten oder Zerstören gebunden.

¹² Scheint auf Susanoo und die Tötung der achtköpfigen Schlange anzuspielden, allerdings wird nicht Susanoo selbst, sondern sein Nachkomme Koto-shironushi zu den vier Ahnengöttern der Fujiwara gezählt.

¹³ *Suijaku no nochi*, gemeint „seit Schreine errichtet wurden“.

Wir berücksichtigen jedoch, daß der Weg des Wiederaufbaus nicht in einem Tag vollendet sein kann. Früher wurden die Schreingebäude (*shadan*) mit Hilfe von Getreidesteuern errichtet, doch was gleicht dem Mangel, den man in diesen Tagen überall im Land erblickt? Sollten wir das gottesfürchtige Herz Ihrer Majestät bewegen und Ihre gnädigste Zustimmung erringen, so wenden wir uns an die Zwölf Regierungsbehörden, daß sie die Feierlichkeiten bei den Vier Schreingebäuden [des Yoshida Schreins] neuerlich begehen, denn nichts gleicht wie diese der Kunst der Staatsführung. [...] Eure törichten Untertanen erwarten demutsvoll den kaiserlichen Beschluß.¹⁴

Es mag ein wenig seltsam anmuten, daß hier die höchst dekorierten Vertreter der entmachteten alten Aristokratie in ihrer Eigenschaft als Angehörige der Fujiwara Sippe, also quasi in privatem Interesse, den seinerseits von ihnen gegängelten Tenno um einen Beschluß bitten, den sie selbst als oberstes Gremium der Hofbürokratie, ausführen sollen. Der Text kommt somit eher einer Absichtserklärung gleich, die wahrscheinlich vor allem gegenüber Shogunat und Kriegeradel Wirkung zeigen sollte. Möglicherweise liegt der unmittelbare Anlaß des Schreibens aber auch in der erwähnten Auseinandersetzung zwischen Yoshida und Kamo Schrein. Jedenfalls kann man vermuten, daß der eigentliche Bittsteller und Verfasser des Textes Kanetomo war, und daß die Unterzeichnung durch die Fujiwara einer Zustimmung zu seinen Anliegen gleichkam. Aus dem Text sprechen nämlich weniger die Interessen einer Familie, die möglichst schnell wieder zu ihren Ahnengöttern beten möchte, denn die eigentliche Wiedererrichtung der Schreingebäude wird gar nicht als dringlichstes Anliegen herausgestellt. Vielmehr geht es zum einen um die Land- und Besitzrechte des Schreins, zum anderen um die Wiederaufnahme der „öffentlichen“ höfischen Zeremonien, unabhängig, ob die vorgesehenen Gebäude vorhanden sind oder nicht. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Kanetomo dafür schon zu diesem Zeitpunkt den Saijōsho, also das Hauptheiligtum seines „Genpon-sōgen Shinto“

¹⁴ Nach *Shingyō ruiyō*: „Yoshida-sha no koto“; ST 7/8: 273–274.

vorsah, der ja tatsächlich wesentlich früher wiedererrichtet wurde als der eigentliche Yoshida Schrein (s. Kapitel 2).

4.2.1. Die „Bunmei 2-These“

Vor allem die Recherchen von Nishida Nagao und Kubota Osamu haben eine Anzahl vereinzelter, oft fragmentarischer Schriftstücke zu Tage gefördert, die auf eine Frühform des Yoshida Shinto in den Jahren des Ōnin-Krieges hinweisen. Das bekannteste Dokument dieser Art sind die *Gelübde des Sōgen Shinto* (*Sōgen shintō seishi* 宗源神道誓紙), unter denen Kanetomo bereits 1470 (Bunmei 2) als Autor zeichnete. Ihre Entdeckung führte zur sogenannten „Bunmei 2 These“ von Kubota Osamu (Kubota 1959: 425 ff), also zu der These, daß der Yoshida Shinto spätestens 1470, mit der Abfassung dieses Textes entstanden sein muß. Die Gelübde, oder besser Verordnungen von 1470 umfassen fünf Punkte, die folgendermaßen lauten:

1. Sōgen Shinto ist die wahre Tradition der Urabe, der wahre Inhalt ihrer mündlichen Überlieferungen (*kuketsu kirikami*). Er darf nicht an andere Häuser (*tamon*) weitergegeben werden.

Anmerkung: Innerhalb der Nachkommen müssen sich Personen, die dafür in Frage kommen, schon von früher Jugend an mit besonderer Sorgfalt [in der Überlieferung] schulen. Bei Leuten von außen muß man prüfen, ob ihre Fähigkeiten genügen und ob ihre Entschlossenheit adäquat ist. Dann mag man ihnen die Berechtigung erteilen.

2. Den Priestern und Oberpriestern anderer Schreine darf nichts übertragen werden.

Anmerkung: Wer aber tief in die Geschichte (*engi*) unseres Schreins (*honsha*) vorgedrungen ist, die Inneren und Äußeren zeremoniellen Regeln wahr, und offen in seinem Verhalten ist, der ist nicht von diesem Verbot betroffen.

3. Buddhistischen Mönchen darf keinesfalls übertragen werden.

Anmerkung: Eine Shinto[-Richtung], in der Offene und Geheime Lehren (des Buddhismus?) ganz besonders praktiziert wer-

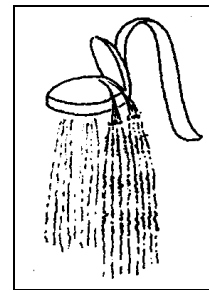
den, ist der Shinto der Assimilierung der beiden Teile (Ryōbushūgō Shinto). Das ist nicht der Sōgen Shinto, welcher seit Anbeginn unseres Landes besteht. Auch wenn ein Mönch die geheimsten Lehren seiner Schule studiert hat und sämtliche Gebote des Dharma einhält, darf ihm [unsere Lehre] keinesfalls übertragen werden.

4. Wahrung der Tabus bei Übertragung der Lehre.

Anmerkung: Die Befleckung des Todes (*shie*) währt 30 Tage, die Anzahl der Tage eines Monats. Die Trauerkleidung unterteilt sich in leicht und schwer, je nach Verwandtschaftsgrad.¹⁵ Die Wahrung des Todestabus stammt aus dem Götterzeitalter. Die Trauerkleidung ist seit Festlegung der Sitten gültig. Deshalb gilt bei der Übertragung des Sōgen Shinto das Todestabu, nicht aber die Bekleidungs Vorschrift.

5. Ohne Bastfäden¹⁶ anzulegen, darf man keinen Schrein aufsuchen.

Anmerkung: Bastfäden sind dasselbe wie die *hikage*-Fäden.¹⁷ Sie kennzeichnen Zeremonialgewänder, die man bei allgemeiner Tabueinhaltung (*ōmi* 大忌) oder detaillierter Tabueinhaltung (*omi* 小忌) trägt. Doch ist man bereits zeremoniell gekleidet, wenn man bloß Bastfäden anlegt, ohne [Zeremonial]gewänder zu tragen. Ein Orakelspruch besagt: „Wenn einer die Bastfäden nicht anbringt, so ist das wie ein Himmel ohne Sonne und Mond, wie die Erde ohne Lebewesen.“



Hikage no kazura

(Zitiert nach Kubota 1959: 425–426)

¹⁵ Nimmt Bezug auf entsprechende Regelungen des *ritsuryō*-Kodex, wo nach chinesischem Vorbild fünf Verwandtschaftsgrade unterschieden werden. (NST 19: 249, Anm.)

¹⁶ *Yū* oder *yufu* 木綿. Streifen aus der Rinde des Papiermaulbeerbaums.

¹⁷ Fäden, die man beim *Daijōsai* und anderen wichtigen Feiern als Zeichen der Tabuwahrung an die Priesterkappe heftet; stilisierte Perücke, daher auch *hikage no kazura* (NKD 16: 599).

Diese bereits 1470 formulierten Regeln finden sich in weitgehend identischer Form auch am Ende des MY, verraten aber natürlich noch nicht allzuviel darüber, ob der tatsächliche Inhalt von Kanetomos damaliger Lehre mit seinen späteren Ausführungen identisch war oder nicht. Dennoch berechtigen sie zu einigen Schlußfolgerungen: Kanetomo bezieht sich bereits in diesen Regeln auf eine Art göttlicher Offenbarung, die bis in die ältesten Zeiten (Gründung des Landes = der Welt) zurück reicht und innerhalb seiner eigenen Familie tradiert worden sein soll. Er bezeichnet diese Offenbarung oder Lehre schon damals als Sōgen Shinto (Shinto des Urquells). *Sōgen* ist ein zentraler Begriff in Kanetomos Theologie (s. Kapitel 6), der im speziellen die auch im Yoshida Schrein verehrte Gottheit Ame-no-koyane, den Stammvater und Begründer des Priesterwesens, bezeichnet, aber natürlich auch allgemein Urtümlichkeit und Authentizität versinnbildlichen soll. Später tendierte Kanetomo allerdings eher dazu, seine Lehre als den Einen und Einzigen (Yuiitsu) Shinto zu apostrophieren (vgl. Gebot 4). Daß er seinen Shinto schon damals mit dem „Shinto der Assimilierung der beiden Teile“ kontrastierte, spricht jedenfalls dafür, daß sich Kanetomo zu diesem Zeitpunkt bereits mit einiger Intensität mit den Ideen des Ryōbu Shinto auseinandergesetzt haben und vielleicht auch schon seine berühmte Klassifikation des Shinto (s. Einleitung) entwickelt haben muß. Schließlich fällt der dezidierte Anti-Buddhismus auf, der von einer klaren Trennung zwischen Buddhismus und *kami*-Glauben in Kanetomos Weltbild zeugt. Interessanterweise nahm er die scharfe Ausgrenzung buddhistischer Mönche in der MY-Fassung der Gebote zurück und begnügte sich mit ähnlichen Einschränkungen wie bei Shinto Priestern.

Insgesamt tritt eine ausgeprägt pragmatische, auf das Organisatorische ausgerichtete Grundintention in Kanetomos Regeln deutlich zu Tage. Auch die acht Regeln des MY beziehen sich auf nichts anderes als die Übertagung des Yoshida Shinto, und hierbei wiederum nur auf scheinbar äußerliche, formale Kriterien. Ihre gesamte Sorge gilt dem Bestand der Organisation in Form eines Geheimbundes, dessen Lehre nur sorgfältig ausgewählten Mitgliedern weitergegeben werden darf und ansonsten nicht nach außen dringen soll. Die bürokratischen Pedanterie und das Fehlen jeglicher moralisch-ethi-

scher Begründung legen nahe, daß sich der Geist dieser Regeln auf die höfische Familientradition der Yoshida Urabe zurückführen läßt. Ihre pragmatische Trockenheit, die auch in den *Engi-shiki* auffällig zu Tage tritt, ist bei aller Esoterik ein charakteristisches Merkmal des Yoshida Shinto.

Auffallend ist andererseits (und hier deutet sich eine Erneuerung der Urabe-Tradition an), daß die Beschränkung der Überlieferung auf Familienmitglieder explizit aufgehoben ist. Es gibt also kein unbedingtes Festhalten am genealogischen Prinzip, womöglich mit Primogenitur (auch wenn dies zweifellos nach wie vor das angestrebte Ideal ist). In der Theorie zumindest soll der Fähigste an der Spitze stehen. Der bisher nur nach verwandtschaftlichen Kriterien geregelte Übertragungsvorgang wird so auf eine größere Anzahl von potentiellen Adepten erweitert, die durch diese Übertragung zu einem halb familiär, halb priesterlichen Geheimbund zusammengeschweißt werden. In seiner genealogischen Tabelle des Yuiitsu Shinto im MY übertrug Kanetomo dieses Modell rückwirkend auf seine gesamte Familiengeschichte. Der Stammbaum unterscheidet nicht zwischen Verwandtschaftslinie und Übertragung der Lehre. Immer steht ein Urabe im Zentrum, der die Lehre zunächst an einen Urabe-Nachfolger, aber auch an Tenno und Minister weitergibt. Die Funktionen der Urabe als Palastdivinator oder als gelehrte Unterhalter höherrangiger Familien (*ietsukasa*) stellen sich in dieser Genealogie als das Handwerk esoterischer Priester dar, die mit den Urabe in Beziehung stehenden Tenno und Hofadeligen treten als Adepten des Yoshida Shinto auf. Diese Umdeutung der Urabe Tradition in ein System esoterischer Initiationen war wohl schon zur Zeit dieser Gebote vollzogen.

Die Regeln 4) und 5) scheinen auf eine Vereinfachung des zeremoniellen Aufwands hinzudeuten und mögen aus zeitbedingten materiellen Nöten zu erklären sein. In Ermangelung adäquater Zeremonialgewänder genügt die Einhaltung vorgeschriebener Verhaltensweisen, bzw. ein zeremonieller Schmuck aus Baststreifen an der Kopfbedeckung. Im MY hat Kanetomo den 1470 formulierten Regeln noch drei weitere angehängt, von denen eine vor anderen Lehren warnt, eine die Geheimhaltung betrifft und die letzte das adäquate Papier festsetzt, auf das die Lehre geschrieben werden darf: *suiun*-Papier, das für Mitteilungen an den Tenno bestimmt ist. Hier

finden wir also Anzeichen, daß der rituelle Asketismus aus der Zeit des Ōnin-Krieges kein durchgehendes Wesensmerkmal des Yoshida Shinto darstellt.

In Verteidigung der Bunmei 2-These verfolgte auch Kubotas Schüler Demura Katsuaki die Entstehung des Yoshida Shinto anhand von Quellen aus dem Yoshida Archiv (Yoshida Bunko) der Tenri Universität, die man als Skizzen für die großen Werke MY, *Shintō taii* oder *Nihon shoki jindai no maki-shō* bezeichnen könnte. Auch wenn die Datierung dieser Quellen nicht immer zweifelsfrei möglich ist, lassen sich Grundideen des Yoshida Shinto doch bis in die frühen 70er Jahre des 15. Jahrhunderts, also bis in Kanetomos viertes Lebensjahrzehnt zurückverfolgen (Demura 1973, s.a. Demura 1997: 108–167).

4.2.2. Erste Anhänger und Gönner

In die Zeit um 1470 fallen – laut einem Dokument mit dem Titel *Sōjō hishō* (Geheimnotizen zur Übertragung), das Nishida Nagao vorgestellt hat (Nishida 1977: 83–86) – auch die ersten Initiationen in die eigene Lehre, die Kanetomo vornahm. Die früheste Initiation, die in den *Geheimnotizen* dokumentiert ist, wird als *Gejo jubun narabi ni jūi kuketsu no koto* 解除呪文并重位口決事 – (Spruch der Tilgung [von Unreinheit] und mündliche Übertragung der geheimen Rangstufe[n]) bezeichnet und wurde an folgenden Personen vorgenommen:

- 1471 (Bunmei 3)/12/26 an den *haku* des Jingi-kan, Sukemasu-ō,
- 1472/5/? an *gon-no-chūnagon* Kadenokōji Takakiyo,
- 1473/1/24 an *minbu-kyō* Shirakawa Tadatomi,
- 1474/6/8 an Ex-Kanpaku Nijō Mochimichi,
- 1474/8/1 an *gon-no-dainagon* Yanagiwara Suketsuna¹⁸.

Die Namen der Initianden geben bereits Aufschluß darüber, daß Kanetomo nicht nur politisch einflußreiche Personen des Hofadels für sich zu gewinnen wußte, sondern vor allem seine unmittelbaren

¹⁸ Die Yanagiwara waren eine Zweigfamilie der Hino, damals die politisch einflußreichste Familie der Hofaristokratie.

„Vorgesetzten“ im Jingi-kan, nämlich Shirakawa Sukemasu, den damaligen *haku* und seinen jüngeren Bruder Tadatomi, der das *haku*-Amt 1490 übernahm (Nishida 1977: 86). Er sollte überhaupt einer der wichtigsten Anhänger Kanetomos werden.

Abgesehen von den Namen der Initianden erläutern die *Geheimnotizen*, daß der überlieferte „Spruch der Tilgung“ vom Urahn (*sōgen*) Ame-no-koyane stamme und göttliche Freiheit (*jinzū jizai*) und göttliche Wandlungsfähigkeit (*shinpen kōken*) verleihe. Er tilge jede Verschmutzung und alles Unheil. Er verscheuche das Übel der bösen *kami* (*akushin*) und bringe den Schutz der guten *kami* (*zenshin*). Schließlich findet sich die interessante Anmerkung, daß die Initianden die ihnen anvertraute Überlieferung nicht an ihre jeweiligen Nachkommen weitergeben dürften.

Wie genau der Inhalt dieser Übertragung lautete, läßt sich aus den *Geheimnotizen* nicht entnehmen. Wahrscheinlich handelte es sich dabei um abgewandelte Purifikationsrituale des höfischen Shinto. Paradebeispiel für ein solches Ritual ist das *Nakatomi harae*, das eine Reinigung von allen Sünden und Verunreinigungen durch rituelle Waschung verspricht. Ähnlich wie frühere Richtungen des esoterischen Shinto schuf Kanetomo schuf eigene Versionen des *Nakatomi harae*, die teilweise auf sehr spezifische Situationen, etwa eine Geburt, abgestimmt waren. Ob Kanetomo dieses Ritual in den 1470er Jahren an seine Adepten übertrug, ist nicht bekannt. Vielleicht stützen sich seine Initiationen auch auf das Beispiel seiner Vorfahren. In jedem Fall fällt es nach dem, was wir über die Geschichte der Urabe wissen, nicht schwer sich vorzustellen, daß er allein durch seine Familienzugehörigkeit für seine Zeitgenossen eine unantastbare Autorität in rituellen Fragen darstellte.

Die Folge dieser ersten Erfolge bei den *kuge* war, daß Kanetomo sich selbst einen neuen Amtstitel zulegte, der augenscheinlich seine eigene Erfindung war, in der Folge aber allgemein anerkannt und auch von seinen Erben übernommen wurde. Der volle Titel lautet *jingi kanryō chōjō*, wird aber meist zu *jingi chōjō* oder *shintō chōjō* gekürzt. Wie bereits in Kapitel 3 erwähnt, war der Titel *chōjō* („Meister“) in den *ritsuryō* Verordnungen vorgesehen. Trotz seines bedeutungsvollen Klanges (*chō* 長 = lang/Chef, *jō* 上 = oben/Chef) bezeichnete er in Verbindung mit einer bestimmten Fertigkeit meist nicht mehr als einen besonders begabten Handwerker (s. S. 69, Anm. 9). Offenbar

war dieser spezielle Wortgebrauch zu Kanetomos Zeiten jedoch nicht mehr in Verwendung. Als „Meister der Götter“ (*jingi chōjō*), „Meister des Götterweges“ (*shintō chōjō*) oder „Meister des Götteramtes“ (*jingi kanryō chōjō*) beanspruchte Kanetomo ganz offensichtlich eine religiöse Führungsposition, bzw. er versuchte die Führungsposition, die er *de facto* zu diesem Zeitpunkt bereits hatte, zu institutionalisieren. Wie so oft in der Geschichte japanischer Herrschaftsstrukturen setzte er damit die alte Nomenklatur des Jingi-kan nicht außer Kraft, sondern eröffnete lediglich ein neues Feld der Hierarchie. Vergleicht man die Führung des Jingi-kan mit der politischen Struktur des Staates, so machte sich Kanetomo gleichsam zum Shogun des Jingi-kan und ließ dabei die Position des *haku*, dem Tenno vergleichbar, formal unangetastet.

Angesichts der Eingriffe Kanetomos in die sakrosankten Traditionen des höfischen Verwaltungs- und Zeremonialwesens ergibt sich unmittelbar die Frage, wieso etwa die Priesterlinie der Shirakawa, die ja aus der Sicht der höfischen Hierarchie nach wie vor einen höheren Rang als die Yoshida innehatte, sich diesen Machenschaften so willig unterordnete. Neben der Persönlichkeit Kanetomos und den besonderen Zeitumständen, möchte ich in diesem Zusammenhang noch einmal auf den im letzten Kapitel erwähnten Aufstieg der Yoshida Urabe hinweisen. Bedenkt man, daß die Aufgaben des Jingi-kan schon im 14. Jahrhundert hauptsächlich von den Urabe erfüllt wurden, so war ein Schritt, wie Kanetomo ihn vollzog, in gewisser Weise vielleicht schon längst überfällig. Die Vernichtung der schriftlich fixierten Traditionen des Hofes durch den Ōnin-Krieg mag hier als Katalysator gewirkt haben. Innerhalb des Hofes scheint sich erst zu Beginn des 17. Jahrhunderts massiver Widerstand gegen den Yoshida Shinto gebildet zu haben. Wie in der geplanten Folgeuntersuchung noch ausführlicher darzustellen sein wird, fiel dieser Widerstand zeitlich mit einer Schwächung des Yoshida Einflusses im Shogunat zusammen.

Eine weitere Persönlichkeit, die sicher Einfluß auf die Akzeptanz des entstehenden Yoshida Shinto haben mußte, war der im letzten Kapitel erwähnte Ichijō Kaneyoshi. Selbst wenn sich nicht zweifelsfrei nachweisen läßt, daß Kaneyoshi Kanetomo persönlich unter-

richtete, muß er aufgrund des Naheverhältnisses der beiden Familien und seines persönlichen Wissens selbst für Kanetomo in jeder Hinsicht eine Respektperson gewesen sein. Wenn irgend jemand bei Hof in der Lage war, Kanetomos *traditions* als *invented* zu entlarven, so Kaneyoshi. Kanetomo scheint sich aus diesem Grund vom Hause Ichijō eher ab- und der konkurrierenden Nijō Familie zugewandt zu haben, wie vor allem die Initiation des Nijō Oberhauptes Mochimichi (1417–1493; 1453–67 mehrmals *kanpaku*) erkennen läßt. Die Abwesenheit Kaneyoshis, der sich während des Ōnin-Krieges in den Tōfuku-ji in Nara zurückzog, mag Kanetomos Aktivitäten erleichtert haben. Auf Veranlassung von Hino Tomiko kam Kaneyoshi jedoch 1478 nach Kyoto zurück, um den jungen Shogun, Tomikos Sohn Yoshihisa, zu unterrichten.¹⁹ Ob er mit Kanetomos „Restaurierung“ des Shinto einverstanden war, ob er sie kritisierte oder einfach geschehen ließ, konnte ich bisher nirgends in Erfahrung bringen.

Neben den erwähnten *kuge* muß Kanetomo schon am Anfang des Ōnin-Krieges gute Beziehungen zum Shogunat unterhalten haben, die er wahrscheinlich über die Hino Familie knüpfte. Die Hino, ein weiterer Zweig der Fujiwara, stellten in dieser Zeit zwar nicht die prestigereichste, aber wahrscheinlich mächtigste Fraktion des Hofadels dar. Schon seit dem dritten Shogun Yoshimitsu stammte mindestens eine Frau an der Seite des Militärregenten aus dem Hause Hino. Die Hino waren also gewissermaßen die traditionelle Schwiegerfamilie der Ashikaga Shogune, so wie andere Zweige der Fujiwara die Schwiegerfamilie des Tenno Hauses darstellten.

Namentlich während des Ōnin-Krieges war der politische Einfluß der Gemahlin des Shogun, Hino Tomiko (1440–1496), notorisch. Er wird im *Ōnin-ki* sogar als maßgebliche Ursache für den Bürgerkrieg

¹⁹ Diese Episode spricht für die materielle Bedürftigkeit der Familie, die finanziell vollkommen von Hino Tomiko abhängig war. Das Dasein eines Hauslehrers war für den hochbetagten Ex-Regenten zweifellos eine erniedrigende und frustrierende Tätigkeit. Laut einer Bemerkung von Kaneyoshis Sohn, dem Abt Jinson, waren die Ermahnungen Kaneyoshis gegenüber dem renitenten jungen Shogun so fruchtlos wie eine buddhistische Predigt gegenüber einem Hund (Carter 1996: 198–199).

geltend gemacht.²⁰ Während des Krieges überließ der politisch völlig unambitionierte Shogun Yoshimasa seine Aufgaben weitgehend Tomiko und ihrem älteren Bruder Katsumitsu (1429–1476). Diese engagierten sich in Kreditgeschäften und scheinen das dafür nötige Kapital durch die Einhebung von Wegsteuern in Kyoto (also im Namen der Regierung) eingenommen zu haben. Aus derlei Gründen nimmt vor allem Tomiko in der Geschichtsschreibung der Edo-Zeit einen besonders ungünstigen Platz ein. Wie passend für die Gegner des Yoshida Shinto, daß ausgerechnet sie zu den wichtigsten Gönnern Kanetomos zählte.

Auf welche Weise sich Kanetomo das besondere Vertrauen der Hino erwarb, ist mir nicht bekannt. Jedenfalls schmeichelte er sich nicht erst unmittelbar vor Errichtung des Taigenkyū (1484) bei Tomiko ein, wie noch Ishibashi und Dumoulin (1940: 184) in Übereinstimmung mit der traditionellen Lehrmeinung andeuten. Seine Beziehungen müssen mindestens bis in die Zeit des Ōnin-Kriegs zurückreichen, da entsprechende Kontakte aus dieser Zeit vereinzelt dokumentiert sind: 1476/3/21 erwähnt das Tagebuch des Mibu Masahisa (*Masahisa-sukune ki*), daß Hino Katsumitsu in Begleitung Kanetomos den Bishamon Tempel Kurama-dera nördlich von Kyoto besuchte und dort ein Bankett abhielt. Die gleiche Quelle erwähnt drei Monate danach, anläßlich des frühen Todes von Katsumitsu,²¹ daß Kanetomo zu seinem Nachlaßverwalter bestimmt worden sei (Hagiwara 1975: 638). Hagiwara Tatsuo schätzt angesichts des erheblichen Vermögens von Katsumitsu, daß auch Kanetomo bei diesem Anlaß einen guten Schnitt gemacht haben muß.

²⁰ Im ersten Absatz heißt es bereits: „Instead of entrusting the affairs of the country to his worthy ministers, Yoshimasa governed solely by the wishes of inexperienced wives and nuns, such as Lady Tomiko, Lady Shigeko and Kasugano-Tsubone.“ (*Ōnin-ki* 1; Ü.: Varley 1967: 139.) Ein Erbfolgestreit innerhalb der Ashikaga, in dem Tomiko engagiert Partei ergriff, dürfte tatsächlich Auslöser des Konflikts gewesen sein.

²¹ Katsumitsus relativ früher Tod inmitten einer glänzenden Karriere wird bisweilen einem Giftmord zugeschrieben (NK: 1811).

4.2.3. Frühformen des Saijōsho

Ein weiteres Indiz, daß Kanetomo bereits in den frühen Jahren des Ōnin-Krieges eine religiöse Organisation und eine eigene Lehre aufbaute, findet sich in diversen Hinweisen auf eine Frühform des Saijōsho. Wie oben angedeutet, könnte ein solches Heiligtum tatsächlich schon unter Kanetomos Vorfahren existiert haben, doch läßt sich darüber nur spekulieren. Erste Erwähnungen eines Saijōsho, allerdings in etwas unsicheren Quellen, lenken das Augenmerk wieder auf das Jahr 1470.²² Ein weiteres Stichdatum ist das Jahr 1473: Im Tagebuch des Kanroji Chikanaga (1424–1500), *Chikanaga-kyō ki*, fand Okada Shōji eine Notiz von 1473/5/1, daß Kanetomo eine Genehmigung (*chokusai*) für den Saijōsho bekommen habe. Okada rekonstruierte mit Hilfe weiterer Tagebücher, daß sich dieser Saijōsho auf Kanetomos Grundstück einen Block südlich des Shogun-Palastes in Muromachi befunden haben muß, und nimmt an, daß er aufgrund der erwähnten kaiserlichen Genehmigung in den Jahren 1473 oder 1474 errichtet wurde (Okada 1984b: 48–49). Wie Itō (1990) jedoch bereits im Titel eines dieser Thematik gewidmeten Aufsatzes ankündigt („Der Saijōsho des Yoshida Kanetomo vor 1473 mit spezieller Berücksichtigung seiner Entstehungszeit“), scheint der Saijōsho schon vor 1473 bestanden zu haben. Itō rekonstruiert aufgrund neuer Dokumente, daß der im *Chikanaga-kyō ki* erwähnte Erlaß nicht dem Neubau, sondern dem Auftreiben von Geldmitteln für das Betreiben von Zeremonien im Saijōsho galt. Diese Geldmittel sollten „früheren Beispielen entsprechend“ aus einer Passiersteuer, die von Händlern und Gewerbetreibenden innerhalb Kyotos und an den Ausgängen der Stadt einzutreiben war, gewonnen werden. Weiters

²² Hagiwara Tatsuo fand in den Quellen des Suwa Schreins einen Hinweis, daß Shogun Yoshimasa im 10. Monat dieses Jahres ein Schwert und eine Bittschrift (*ganmon*) an den Gott des Suwa Schreins entsenden wollte. Dieses Gelöbnis (*keibyaku*) ließ er von Kanetomo im „Saijōsho des Jingi-kan“ deponieren. Hagiwara selbst merkt dazu allerdings an, daß es sich auch um die Hasshinden des Jingi-kan gehandelt haben könnte (Hagiwara 1975: 643). Auch Itō (1990) zieht die Aussagekraft dieser Quelle, die ansonsten nirgends Bestätigung findet, in Zweifel.

macht Itō auf das Tagebuch von Kanetomos Sohn Kanemune aufmerksam, das die zeremoniellen Aktivitäten im Saijōsho von 1473/1/1 bis 3/3 festhält. Die Eintragungen lassen auf eine bereits feststehende Routine in der Verrichtung periodischer Rituale im Saijōsho schließen. Angesichts der anderen von Itō zitierten Quellen, erscheinen diese Angaben nicht unglaubwürdig, auch wenn die Verfasserschaft des Tagebuchs (Kanemune stand zu diesem Zeitpunkt im 14. Lebensjahr) nicht ganz gesichert ist. Das Tagebuch erwähnt übrigens innerhalb der geschilderten zwei Monate fünf Mal die Teilnahme des bereits erwähnten Yoshida-Adepten Kadenokōji Takakiyo (Itō 1990: 45–49).

1477 wurden Kanetomo neuerlich Mittel aus einer Wegsteuer zugesprochen, um den Saijōsho in das Gebiet des Yoshida-Schreins zu verlegen. Am Fuße des Yoshida Berges wurde also ein Schrein für Kanetomos spezielle Gottheiten errichtet, noch ehe der eigentliche Yoshida Schrein, der traditionelle Ahnenschrein der Fujiwara, wieder aufgebaut war.²³

4.3. Die Etablierung des Yuiitsu Shinto

4.3.1. Vorlesungen und Initiationen

Das Ende des Ōnin-Kriegs (korrekter Ōnin-Bunmei Krieg, denn er dauerte von Ōnin 1 bis Bunmei 9) wird allgemein mit dem Abzug des letzten Kriegsherrn Ōuchi Masahiro aus der Hauptstadt im 11. Monat 1477 gleichgesetzt. Die Lage dürfte sich aber bereits 1473/74 entspannt haben, als nach dem Tod der Hauptkontrahenten Yamana Sōzen und Hosokawa Katsumoto ein Waffenstillstand zwischen den feindlichen Lagern zustande kam.

Kanetomo begann in dieser Zeit, in der Tradition seiner Vorfahren Vorlesungen vor dem Adel abzuhalten. Zu seinen bevorzugten Themen zählte dabei das Götterzeitalter nach der Darstellung des *Nihongi*. In Stil und Inhalt dürfte sich sein Vortrag dabei erheblich von der

²³ Dies läßt sich eindeutig aus einer Tagebucheintragung des Nakamikado Nobutane von 1480/1/4 ableiten (Okada 1984b: 49–50).

klassischen Urabe Tradition unterschieden haben. Kanetomo verbrachte oft einen ganzen Tag mit der Erläuterung eines einzigen Satzes (Hagiwara 1975: 639–640) und verpackte in diese Erläuterungen jene Inhalte, die er u.a. im MY systematisch darlegte. So scheint er bereits in seiner ersten nachweisbaren *Nihongi* Vorlesung (1477) die sogenannte „Baumtheorie“ vertreten zu haben, nach der Shinto die Basis (Wurzel und Stamm) des chinesischen Konfuzianismus (Zweige und Blätter) und des indischen Buddhismus (Blüten und Früchte) darstellt.²⁴ Seine Vorlesungstätigkeit war somit ein wichtiges Forum für die Verbreitung seiner Ideen. Abgesehen vom Kreis des Hofadels, zählten auch buddhistische Mönche der Zen- und Tendai-Sekte zu seiner Zuhörerschaft. Zen-Klöster waren zu dieser Zeit Zentren chinesischer Bildung und Philosophie, vor allem der Konfuzianismus wurde eingehend studiert. Kanetomos synkretistische Ansätze, die ja auch dem chinesischen Denken einen wichtigen Platz einräumen, berührten offenbar ein gemeinsames Interesse, einheimische, chinesische und buddhistische Traditionen in einem einigenden Gedankengebäude zusammenzufassen.

Ein weiterer Gegenstand von Vorlesungen war das erwähnte *Nakatomi harae*.²⁵ Auch dieses Thema gehörte wahrscheinlich nicht zum althergebrachten Urabe-Repertoire. Das *Nakatomi harae* ist ein Purifikationsritual, das in den *Engi-shiki* beschrieben ist und jeweils am Ende des 6. und 12. Monats von einem Angehörigen der Priestersfamilie Nakatomi zur rituellen Reinigung des ganzen Landes vorgenommen werden sollte. Der in den *Engi-shiki* überlieferte Ritualtext (*norito*) erzählt selbstreferentiell von seinem eigenen Ursprung in einer Ratsversammlung der Götter und umreißt zugleich seinen Vollzug (s. Bock 1972: 85–87). Schon früh wurde dieses Ritual nicht nur offiziell abgehalten, sondern in allerlei Varianten auch für „private“ Purifikationen im Auftrag eines individuellen Spenders herange-

²⁴ Diese Theorie hatte zuvor u.a. Jihen vertreten, Kanetomo gilt allerdings als ihr wichtigster Popularisierer. S. dazu Kapitel 6.

²⁵ Im Yoshida Shinto wurde dieser Titel wahrscheinlich *Nakatomi harai* ausgesprochen. Um unnötige Verwirrung zu vermeiden bediene ich mich jedoch der in der Sekundärliteratur gängigeren Lesart.

zogen. Außerdem wurde es Gegenstand esoterischer Interpretationen durch Shingon Mönche und Watarai Priester, was zur Abfassung von Werken wie *Nakatomi harae kunge* (Lesung und Exegese des *Nakatomi harae*) führte.²⁶

Kanetomo teilte das *Harae* der *Engi-shiki* in dreizehn Abschnitte (genauer in Einleitung und zwölf Unterkapitel) auf. In seiner Schrift *Nakatomi harae shō* (s. *Yoshida sōsho* 4: 357–399) sind diese einzelnen Abschnitte ausführlich kommentiert. Diese Kommentare dienten wahrscheinlich in erster Linie als Gedächtnisstütze für seine eigenen Vorlesungen zu diesem Thema (Nishida 1977: 82). Darüber hinaus verwendete er die einzelnen Abschnitte aber auch jeweils in einem rituellen Kontext. Beispielsweise ist am Beginn des *Nakatomi harae* von der Herabkunft des himmlischen Enkels auf die Erde die Rede. Dieser Abschnitt wurde im Yoshida Shinto offenbar bei Riten zur Erleichterung schwerer Geburten rezitiert. Andere Abschnitte dienten dagegen allgemeiner Gesundheit oder dem Schlachtenglück. Das *Nakatomi harae* diente im Yoshida Shinto also als Grundlage diverser, meist auf profane Zwecke ausgerichteter Zeremonien, in denen sich einige rituelle Standardprozeduren (s. dazu Kapitel 5) um die Rezitation bestimmter Abschnitte des Urtexts rankten. Diese Einzelriten wurden in selbstständigen Ritualmanualen abgefaßt und an die Anhänger des Yoshida Shinto in einer geheimen Zeremonie übertragen.

Ein erster Höhepunkt von Kanetomos „publizistischen“ Aktivitäten war der Herbst des Jahres 1480, als er eine Vorlesungsreihe für Tenno Go-Tsuchimikado begann, die in der Initiation des Tenno in mehrere Geheimüberlieferungen gipfelte (s. Kapitel 5). Die Vorlesung selbst erstreckte sich, wie bereits Kubota Osamu (1959: 405) aus mehreren zeitgenössischen Tagebüchern recherchieren konnte, vom 21. 10. bis zum 28. 11. und vom 1. bis zum 14. 12. 1480. Unter den Zuhörern befanden sich neben Angehörigen der kaiserlichen Familie auch zahlreiche Hofadelige (u.a. die Yoshida Getreuen

²⁶ Übersetzt und kommentiert in Teeuwen und van der Veere 1998.

Kanrōji Chikanaga und Nakamikado Nobuhide) sowie Kanetomos ältester Sohn, damals 21 Jahre alt.

Die Initiation des Tenno erfolgte in mehreren Phasen während und am Ende des Vorlesungszyklus. Über den genauen Ablauf ist nichts bekannt, doch anhand der Kopien von Schriften, die dem Tenno damals von Kanetomo ausgehändigt wurden, läßt sich eine ungefähre Vorstellung davon entwickeln, was Kanetomo den Tenno lehrte, nämlich eine gewisse Anzahl relativ einfacher, speziell auf ihn zugeschnittener Riten für den täglichen Gebrauch, die eine läuternde, reinigende Wirkung versprochen. Thematisch kreisen diese Riten um den Gott Izanagi, seine rituelle Reinigung und seine Erschaffung von Sonne und Mond. Ich werde in Kapitel 5 darauf noch genau eingehen.

Als unmittelbare Folge dieser Initiation erhielt Kanetomo noch im gleichen Jahr den Folgenden Zweiten Hofrang. Im Jahr darauf (1481/3/25) wurde auch Prinz Katsuhito-ō (später Go-Kashiwabara Tenno) von Kanetomo initiiert. Abgesehen davon zählten auch shintoistische Priester wie Kamo Arimori²⁷ oder buddhistische Mönche wie Keijo Shūrin zum Kreis der Vertrauten Kanetomos. Sein ältester Sohn Kanemune wurde systematisch an allen wichtigen religiösen Veranstaltungen beteiligt.

Inhaltlich entsprachen die Vorlesungen und Initiationen vor 1484 wohl weitgehend dem, was heute in Form von Kanetomos Anmerkungen zum *Nihon shoki* (Yoshida sōsho 5, 1984) und zum *Nakatomi harae* (Yoshida sōsho 4, 1977) überliefert ist. Diese Schriften sind bereits Teil des religiösen Systems, das ich in den beiden folgenden Kapiteln eingehend darstellen werde, auch wenn einzelne Thesen vielleicht noch nicht ganz gefestigt waren. Wahrscheinlich entstanden in dieser Zeit auch eine Reihe von kurzen Schriften, die man am ehesten als Arbeitsunterlagen Kanetomos ansehen kann. Dazu zählt

²⁷ Laut *Kanemune Ason-ki* hielt Kanetomo bereits Bunmei 10 (1478)/3/5 eine Vorlesung über das *Nakatomi harae* vor Arimori und anderen ab (Hagiwara 1975: 635). Umgekehrt könnte Arimori Kanetomo behilflich gewesen sein, seine Kenntnisse der Yin Yang Lehre zu vertiefen (Hagiwara 1975: 639).

u.a. das *Sangen shintō sanmyō kaji kyō*, der „Leitfaden der Drei Wunder-*kaji* im göttlichen Weg der Drei Uranfänge“, das zumeist kurz *Shinkyō* (Leitfaden der Götter) genannt wurde. Dieser ausnehmend kurze Text enthält eine Anzahl von Kernsätzen, die in späteren Werken immer wieder zitiert werden. Aus einer Vorlesungsmitschrift des Mönchs und Kanetomo Schülers Kaison von 1504 läßt sich entnehmen, daß die Interpretation des *Sangen shintō sanmyō kaji kyō*, mehr oder weniger identisch mit den Kernbereichen des MY und des *Shintō taii* war (vgl. Demura 1997: 77–98). Abgesehen von diesen Schriften gibt es noch andere Textfragmente, die wahrscheinlich aus den 1460er und 70er Jahren stammen und inhaltlich Teile des MY oder der Großen Rituale vorwegnehmen.²⁸

4.3.2. Ausbau des Saijōsho

Der endgültige Ausbau des Saijōsho erfolgte wie erwähnt im Jahr 1484. Laut Yoshida Quellen fand die Feier der Firstlegung (*muneage*) am 26. 10., die endgültige, per kaiserlichem Dekret verfügte Einweihung am 24. 11. desselben Jahres statt. Zugleich soll auch die Einweihung der Hasshinden im Saijōsho vorgenommen worden sein. Obwohl von manchen Autoren in Zweifel gezogen,²⁹ bekräftigt Itō Satoru in seiner eingehenden Untersuchung der Entstehung des Saijōsho (1990 und 1992) diese Daten. Für das Jahr 1485 läßt sich die Existenz des Saijōsho jedenfalls zweifelsfrei feststellen, 1490 wurde er sogar vom Zen Mönch und Yoshida Getreuen Keijō Shūrin so genau beschrieben, daß sich weitgehende Übereinstimmungen mit seiner heutigen Bauform erkennen lassen (Fukuyama 1977: 59). Fest

²⁸ Um die Erfassung dieses Schrifttums, das sich zum größten Teil im Yoshida Archiv der Tenri Universität befindet, hat sich in jüngerer Zeit v.a. Demura Katsuaki verdient gemacht. Auf einzelne Beispiele wird in den nächsten Kapiteln noch genauer eingegangen.

²⁹ Fukuyama unterstreicht das Fehlen von entsprechenden Notizen in zeitgenössischen Tagebüchern und vermutet, daß das Tagebuch des Kanetomo (*Kanetomo-kyō ki*), auf das sich der Yoshida Shinto hier beruft, möglicherweise bloß erfunden sei (Fukuyama 1977: 57).

steht, daß Kanetomo die Realisierung seines größten Bauprojekts in erster Linie Hino Tomiko zu danken hatte, die auf die bewährte Weise – durch Mautschranken – die für die damaligen Verhältnisse beachtliche Summe von 2.000 *kanmon* (100.000 *hiki*), zur Verfügung stellte. 200 *kanmon* wurden überdies von Daimyō Uesugi Fusasada aus Echizen beigesteuert. 1484 konnte sich Kanetomo wohl mit vollem Recht als die einflußreichste Persönlichkeit in der damaligen Welt des Shinto bezeichnen. Diese Position baute er in der Folge zielstrebig weiter aus.

Wie schon erwähnt, verstand es Kanetomo 1489, zumindest die relevanten Stellen bei Hof davon zu überzeugen, daß er im Besitz der Götterschätze (*shinpō*) aus Ise sei, nachdem Gerüchte in Umlauf geraten waren, daß Amaterasu aufgrund der verheerenden Unruhen zwischen den beiden Schreinen von Ise in Gestalt ihrer *shintai* aus dem Inneren Schrein in die Provinz Tango geflüchtet sei. Kanetomo war davor schon einmal in die Angelegenheiten von Ise involviert gewesen. 1487 wurde er vom Hof dazu ausersehen, den Verbleib der *shintai* des Äußeren Schreins zu erkunden, denn in der Hauptstadt erhärtete sich der Eindruck, daß diese in Folge von Bränden, oder auch durch Veruntreuung abhanden gekommen seien. Die Ise Priester leisteten jedoch trotz ihrer internen Konflikte gemeinsam erfolgreich Widerstand gegen die Inspektion. Offenbar ahnte man, daß Kanetomo nicht zögern würde, die heiligen Objekte des Schreins im Zweifelsfall für den eigenen Schrein zu beanspruchen. Ähnliche Anstrengungen unternahm er im übrigen im 12. Monat 1487 tatsächlich, als er versuchte, die *shintai* des Kamo Schreins bei sich in Verwahrung zu bekommen (Hagiwara 1975: 645). In beiden Fällen sprachen abgesehen von Kanetomos persönlichem Ehrgeiz auch objektive Faktoren für derartige Maßnahmen, denn bewaffnete Kämpfe innerhalb der Priesterschaft führten wirklich zu einer Gefährdung der Schreine. Solche Konflikte waren in der *sengoku*-Zeit keine Seltenheit. 1486 brach etwa innerhalb der Priester (*shinjin*) des Iwashimizu Hachiman Schreins Gewalt aus, der einige Gebäude des Schreins zum Opfer fielen. Gerüchte besagten, daß die Gottheit daraufhin in Form eines

Lichtstrahls zum Tōji geflogen sei.³⁰ Die Übersiedelung Amaterasus von Ise nach Tango im Jahr 1489 war also ein mehr oder weniger typisches Verhalten der stressgeplagten Gottheiten dieser Zeit.

All diese Vorfälle bilden ein Szenario, aus dem verständlich wird, warum Kanetomos in Kapitel 2. beschriebene Anmaßungen und ihre Bestätigung durch den Tenno nicht nur auf blanke Empörung seiner Zeitgenossen stießen. Dennoch verraten die ungebührliche Heimlichkeit und Eile, mit der der Hof die Authentizität der Götterschätze bestätigte, daß Kanetomo allgemein mit Widerstand rechnete. Selbst einer der Chronisten jener Ereignisse, Nakamikado Nobutane, der selbst in den Yoshida Shinto eingeweiht war, äußert sich in diesem Punkt kritisch gegenüber Kanetomo. Shirakawa Tadatomu, hingegen, der 1490 zum *haku* des kaum mehr vorhandenen Jingi-kan aufsteigen sollte, scheint den ganzen Vorfall mit Kanetomo gemeinsam ausgeheckt zu haben. Offenbar brachten es die Umstände der Zeit mit sich, daß man Kanetomo zuliebe auf angestammte Privilegien und Statusunterschiede verzichtete und sich seinen offensichtlichen Malversationen beugte, um wenigstens auf diese Weise den vollkommenen Zusammenbruch der höfisch-religiösen Traditionen aufzuhalten. Ungeachtet so mancher skeptischer Kommentare fand sich der Hof insgesamt bereit, den Saijōsho als nationales religiöses Zentrum und mit ihm die Yoshida als Hüter der ältesten und authentischsten Priestertradition anzuerkennen. Das Shogunat und die allgemeine Bevölkerung folgten wohl nach und nach diesem Beispiel. Allerdings machten sich nur wenige die Mühe, den Saijōsho vom traditionellen Yoshida Schrein zu unterscheiden. Wie aus Edo-zeitlichen Dokumenten ersichtlich (s. Kapitel 2), galt der Taigenkyū als Hauptgebäude des Yoshida Schreinbezirks und wurde daher gemeinhin als „Yoshida-sha“ bezeichnet. Um die Identität der dort verehrten Gottheiten kümmerte man sich allgemein wohl wenig.

³⁰ Tagebuch des Abtes Jinson, 1486/9/9; nach Hagiwara (1975: 646).

4.3.3. Die Abfassung des MY und der Schutzgötter-Disput

Obwohl es bis heute noch nicht gelungen ist, jene Schriften, die Kanetomo unter den Namen seiner Vorfahren verfaßte, exakt zu datieren, erlauben Textvergleiche doch eine relativ genaue zeitliche Einordnung, die in jüngerer Zeit besonders von Demura Katsuaki intensiv vorangetrieben wurde. Demnach spricht vieles dafür, daß spätestens mit der Errichtung des Saijōsho Taigenkyū, 1484–1485 die Grundthesen des Yoshida Shinto etabliert waren. Weiters wird allgemein angenommen, daß auch das MY um diese Zeit verfaßt wurde. Von einem der *Shintō taii* weiß man, daß es 1486 auf Bestellung des ehemaligen Shoguns Ashikaga Yoshimasa verfaßt wurde, doch gibt es auch Hinweise auf eine frühere Existenz von Schriften dieses Namens (Demura 1997: 89–92). Und auch die drei großen Ritualzyklen (*sandan gyōji*), die *Achtzehn Shintō Zeremonie*, die *Sōgen Zeremonie* und die *Yuishintō goma Zeremonie*, die früher als Werke späterer Yoshida Priester galten, liegen seit einigen Jahren in Kanetomos Handschrift vor.

Was die Lehr- und Missionstätigkeit Kanetomos nach 1485 betrifft, entsteht der Eindruck, daß die Lehrsätze aus *Shintō taii* und MY zu festen Dogmen geworden waren, die immer wieder, mehr oder weniger wortwörtlich von Kanetomo herangezogen wurden. Dies läßt sich anschaulich an einem Disput zeigen, den Kanetomo im Jahr 1497 mit Nichiren Mönchen in Kyoto führte. Anlaß war die Verehrung der sogenannten Dreißig Schutzgötter (*sanjū banshin*), die besonders in Nichiren Tempeln gepflegt wurde. Es war eine typisch der *honji suijaku* Theorie entsprungene Glaubensvorstellung: Verehrt wurden dreißig bedeutende Schreingötter Japans, und zwar in Form ihrer Schreinnamen. Ihre Zahl entsprach den dreißig Tagen eines Monats. Jede Gottheit übernahm für einen Tag den Schutz des Landes und des *Lotus Sutra*. Heute nimmt man an, daß sich der Dreißig Schutzgötter Glaube innerhalb der Tendai Sekte auf Berg Hiei entwickelte. Diverse *setsuwa* führen seinen Ursprung auf die Tendai Mönche Ennin (9. Jahrhundert) oder Ryōshō (11. Jahrhundert) zurück. Dank ihrer besonderen Schutzfunktion des *Lotus Sutra*s

waren die Dreißig Götter im Mittelalter für die Nichiren Sekte – die ja auch Hokke-shū, „Lotus-Sekte“, genannt wird – äußerst attraktiv.³¹

Für Kanetomo stand diese Instrumentalisierung der heimischen Gottheiten für die Verehrung des *Lotus Sutra* verständlicher Weise nicht im Einklang mit seinem *kami*-Konzept. Zugleich sah er in der *kami*-gläubigen Nichiren Gefolgschaft, die sich vor allem in der Unterstadt Kyotos, also unter den städtischen Händlern und Handwerkern ausbreitete, wahrscheinlich auch potentielle Anhänger seiner eigenen Lehre. Er versuchte also, die Dreißig Schutzgötter als Urabe-Tradition auszugeben und startete zu diesem Zweck einen formellen Disput (*sōron*) mit führenden Mönchen der Nichiren Sekte. Der Disput wurde in schriftlicher Form ausgetragen, wobei Kanetomo seine Argumente in Form einer „Anfrage“ an die drei größten Nichiren Tempel Kyotos, die Tempel Honkoku-ji, Myōren-ji und Myōhon-ji, richtete.

In seiner ersten „Anfrage“ von 1497/2/9 eröffnete Kanetomo den Nichiren-Mönchen, daß es abgesehen von der Tendai-These zu den Dreißig Schutzgöttern auch eine Urabe-These gäbe. Die Dreißig Schrein-Götter, die man an jedem Tag des Monats anruft, seien nämlich letztlich die – in Wirklichkeit zweiunddreißig – Begleiter des Himmlischen Enkels bei seiner Herabkunft auf die Erde. Sein Vorfahre Kanemasu (Urabe 14a) habe diese Tradition persönlich an Sektengründer Nichiren weitergegeben. Kanetomo leugnete zwar nicht, daß die Tendai Sekte ihre eigene Dreißig Götter Tradition habe, die Dreißig Götter Nichirens entstammten aber der Tradition der Urabe. Nichiren habe sich allein schon aufgrund seiner bekannten Feindschaft mit der Tendai-Sekte für die Urabe-These entschieden.³² Die

³¹ Eine bildliche Darstellung der 30 Schutzgötter aus der Muromachi-Zeit findet sich in SJ: 80, Farbtafel 6. Die Gottheiten erscheinen hier in anthropomorpher Gestalt, meist in Hofadelstracht aber auch als Dämon oder in buddhistischem Mönchshabitus. Als Namensbezeichnung steht ihnen jeweils ein Schreinname und ein *kami*-Titel (zumeist Daimyōjin) zur Seite. Der entsprechende *honji*-Buddha ist lediglich als Scheibe mit einem ihn symbolisierenden Sanskritzeichen oberhalb der *kami*-Gestalt vermerkt.

³² S. dazu Sonoda (1966), v.a. auch die Dokumenteditionen auf S. 190–191.

von Kanetomo genannten zweiunddreißig Götter werden im *Sendai kuji hongi* im Zusammenhang mit dem Abstieg des Himmlischen Enkels Ninigi genau aufgelistet.³³ Hier finden sich allerdings keine Schreinnamen, sondern individuelle Götternamen, die jeweils als die Urahnen eines bestimmten japanischen Geschlechts ausgegeben werden. Für einige dieser Götter existiert tatsächlich ein bekannter Schrein, für andere ist diese Beziehung unklar. Insofern läßt sich hier eine Diskussion über die Genealogie der Götternamen vom Zaun brechen, in der ein Spezialist des höfischen Brauchtums und Schreinwesens einem buddhistischen Mönch natürlich überlegen sein muß.³⁴

Seitens des Myōren-ji kam zunächst eine prompte Zurückweisung von Kanetomos Behauptungen, auf die ein weiterer Austausch von Argumenten folgte. Schließlich verfaßte Kanetomo eine dritte „Anfrage“ im 11. Monat, auf die keiner der drei Tempel mehr etwas entgegnete. Nach anfänglich entschlossener Ablehnung hatten es die Nichiren Mönche offensichtlich nicht leicht, die Argumente Kanetomos zu entkräften.

Zur Untermauerung seines Standpunkts stützte sich Kanetomo allerdings nicht nur auf sein historisches Wissen, er ließ auch ein ganzes Arsenal von Dogmen einfließen, die schon im MY und in den *Shintō taii* zu finden sind. So erklärte er, daß Japan das Ursprungsland

³³ *Sendai kuji hongi* 3 (ST, *koten-hen* 8: 42–44). Übrigens enthalten auch *Kojiki* und *Nihon shoki* eine ähnliche Stelle, allerdings beschränkt sich die Anzahl der hier angeführten Götter auf fünf (*Kojiki* 1; NST 1: 97, Philippi 1968: 139. *Nihon shoki* 2; NKBT 67: 146–147, Aston: 76–77).

³⁴ Kanetomos *sanjū banshin* These wird auch im Anhang einiger *Shintō taii* Versionen genauer erläutert. Dort kritisiert Kanetomo die Ennin-These mit dem berechtigten Argument, daß es zu dessen Lebzeiten (794–864) die Schreine Gion und Kitano, die unter die Schutzgottnamen aufgenommen sind, noch gar nicht gegeben habe. Seiner Chronologie nach leiten sich die *sanjū banshin*, die auch im *Shintō taii* einzeln aufgelistet sind, von den zweiunddreißig Begleitern Ninigis her, wurden dann als ein Ensemble von dreißig Göttern im Naishi-dokoro des Kaiser Palastes verehrt und schließlich allgemein als Schutzgötter der Monatstage angesehen. Die Namen der dreißig Götter seien schon seinem Vorfahren Kanemasu bekannt gewesen, doch auch dieser hätte nicht gewußt, wann und wie sie festgelegt wurden. Der Text im Anhang des *Taii* räumt ein, daß es eines eminenten Gelehrten bedürfe, um diese Frage endgültig zu klären (ST 7/8: 38–40).

der *kami* und damit des Universums sei (*Shintō taii*, Kanenao; ST 7/8: 3), daß dies schon Shōtoku Taishi bekräftigt habe, als er sagte, Japan sei die Wurzel, China die Blüten und Indien die Früchte, und diese Früchte kehrten in Form des Buddhismus wieder zur Wurzel zurück (s. MY: A65). Er erwähnte die Drei Wunder (A39) und die Herz-Gott Theorie: Wenn es diesen Herz-Gott im Menschen nicht gäbe, gäbe es das Leben nicht (*Shintō taii*, Kanetomo-sen). Deshalb seien die *kami* die Urform der Buddhas (vgl. Demura 1997: 95).

Trotz dieses anti-buddhistischen Tenors, fielen solche Thesen vielleicht gerade in der Nichiren-Sekte auf fruchtbaren Boden, da doch Nichiren selbst zur Verbreitung seiner Lehre die Vorstellung vom Götterland Japan eingesetzt hatte. Einen durchschlagenden Erfolg konnte sich wohl Kanetomo selbst nicht erwartet haben, doch kam es laut Sonoda Ken (1966: 180–181) durchaus zu Kontakten zwischen Yoshida Shinto und Nichiren-shū, die vielleicht auf den Disput von 1497 zurückzuführen sind. Auch gibt es eine Anzahl von Nichiren-Schriften, die die Urabe-These von den Dreißig Schutzgöttern widerlegen sollen. Man kann daraus schließen, daß ein Teil der Nichiren Anhänger sich von Kanetomo überzeugen ließ und daß er mit seiner draufgängerischen Missionstätigkeit zumindest Aufmerksamkeit erregte.

Der Nichiren Disput galt in den frühen Studien des Yoshida Shinto oft als die Ursache für die Entstehung des MY. Seit Kubota Osamu (1959) hat sich aber allgemein der Standpunkt durchgesetzt, daß Kanetomo seine Thesen nur auf der Grundlage eines bereits existierenden feststehenden Konzepts mit dem nötigen Nachdruck hatte vorbringen können.

4.3.4. *Sanja takusen*

Hinter Kanetomos Streit mit den Nichiren Mönchen läßt sich eine neue Strategie zur Verbreitung der eigenen Lehre erkennen. Obwohl der Hauptakzent des frühen Yoshida Shinto zweifellos auf der Bekehrung der Eliten lag, zeigen sich hier doch auch Bemühungen um eine breite Popularisierung. Im ersten Fall bediente sich der Yoshida Shinto des Mittels geheimer Initiationen, durch die einzelne politisch einflußreiche Persönlichkeiten in ein direktes Meister

Schüler Verhältnis, d.h. in eine persönliche, nur vom Yoshida Priester kontrollierte Abhängigkeit gebracht wurden. Im zweiten Fall ging es hingegen darum, bereits eingebürgerte Formen der *kami* Verehrung umzupolen und für den Yoshida Shinto zu instrumentalisieren. Dabei wurde der eigentliche Inhalt des Verehrungsgegenstandes – also die Namen der *kami*, die Form, sie anzusprechen, oder die an sie gerichteten Worte – weitgehend unangetastet gelassen, verändert wurde nur die Genealogie, auf die sich der jeweilige Glaube berief. Neben den 30 Schutzheiligen der Monatstage tritt diese Strategie auch im Fall der sogenannten „Orakel der Drei Schreine“ (*Sanja takusen*) deutlich zutage.

Die *Sanja takusen* Verehrung dürfte zu Kanetomos Lebzeiten gerade eine wachsende Popularität erfahren haben. Die Götter, bzw. Schreine, die hier im Mittelpunkt standen, sind Amaterasu (Ise Schrein), Hachiman (Iwashimizu Hachiman Schrein) und Kasuga Daimyōjin (bzw. Ame-no-koyane, Kasuga Schrein). Jeder dieser Gottheiten wurde ein Orakelspruch, eigentlich ein kurzes moralisches Gebot, zugeordnet. Diese Gebote existieren in zahlreichen Varianten, in den frühesten Überlieferungen lauten sie etwa folgendermaßen:

Auch wenn Täuschung augenscheinlich Erfolg hat, so folgt ihr doch sicher göttliche Strafe. Auch wenn Aufrichtigkeit (*shōjiki*) nicht am ersten Tag belohnt wird, so wird sie letztlich doch das Mitgefühl von Sonne und Mond erfahren. (Amaterasu)

Auch wenn ich nur Eisenbälle zu essen hätte, ich würde von einem Menschen mit unreinem Herzen nichts nehmen. Auch wenn ich auf Flamme säße, ich würde nicht zu einem Menschen mit unreinem Herzen gehen. (Hachiman)

Auch wenn sie tausend Tage ein Seil für die Götter (*shimenawa*) flechten, ich werde das Haus der Grausamen nicht betreten. Auch wenn schweres Todestabu (*jūfuku*)³⁵ auf ihnen lastet, ich

³⁵ Tabu nach dem Tod eines Elternteils.

werde das Heim der Mitleidigen (*jihi*) nicht verlassen.
(Kasuga)³⁶

Laut Nishida Nagao lassen sich die einzelnen Zitate teilweise bis in die Nara Zeit zurück verfolgen,³⁷ ihre triadische Kompilierung dürfte hingegen vom mittelalterlichen Tōdaiji in Nara ihren Ausgangspunkt genommen haben.³⁸ Es handelte sich also um eine für das Mittelalter typische Instrumentalisierung der *kami* zum Zweck der Verkündigung mehr oder weniger synkretistischer Moralsätze. Das ursprüngliche Schreintrio bestand aus Ise, Hachiman und Kamo Schrein. Unter dem Einfluß der Fujiwara wurde der Kamo Schrein aber vom Kasuga Schrein, dem Ahnenschrein der Fujiwara in Nara, verdrängt. Damit repräsentierten die drei Schreine die traditionelle Darstellung der Machteliten, nämlich Tenno Haus (Amaterasu), Hofaristokratie (Kasuga) und Kriegeradel (Hachiman). Für Kanetomo machte diese immanente Symbolik die Triade der Drei Schreine sicher besonders attraktiv. Auch der Inhalt der Gebote schien mit seiner Lehre durchaus kompatibel. Es ging also nur noch darum, sie als geistiges Eigentum des Yoshida Shinto darzustellen.

Während eine ältere Entstehungslegende besagt, die drei Aussprüche seien einem Mönch des Tōdaiji in der Ära Shōō (1288–1293) auf der Oberfläche eines Teiches (der noch heute den Namen Takusen no ike, „Orakelteich“, trägt) sichtbar gemacht worden, führt die Entstehungslegende des Yoshida Shinto die Orakel auf drei unabhängige Offenbarungen zurück. Demnach wurde die Offenbarung von Amaterasu durch Saga Tenno, die Offenbarung von Hachiman durch

³⁶ Aus *Unposhoku yōshū* 運歩色葉集 (späte Muromachi Zeit) zitiert nach Nishida (1979: 595). Eine ähnliche, wenngleich spätere Version findet sich in englischer Übersetzung in Bocking 2000: 169.

³⁷ So findet sich Hachimans Ausspruch schon in frühen Fassungen der Hachiman Legende (Nishida 1979: 610–616) und Amaterasus Ausspruch in der legendären „17 Punkte Verfassung“ (*Jūshichijō kenpō*) Shōtoku taishis (Nishida 1979: 620–622).

³⁸ Als früheste Quelle gilt das *Daigo shiyōshō* 醍醐枝葉抄, aus der Ōei Ära (1394–1428), eine Schrift aus dem Daigo-ji, die auch Eiflüsse des Ryōbu Shinto trägt (SJ: 399).

Kūkai und die Offenbarung von Ame-no-koyane durch einen Ahnen der Urabe publik gemacht. Vieles deutet daraufhin, daß Kanetomo im letzten Punkt seine eigene Version mehrfach änderte. Im Tagebuch des Kanroji Chikanaga ist beispielsweise von einem Gespräch mit Kanetomo vom 28. 6. Chōkyō 3 (1489) die Rede, in dem dieser erklärt, die Offenbarung Kasuga Daimyōjins (Ame-no-koyane) hätte sein Vorfahre Ibimaru erfahren. Yamashina Tokikuni verzeichnet in seinem Tagebuch in diesem Zusammenhang jedoch „Chijimaru, einen Vorfahren des Yoshida *kannushi*“ (Entoku 1 [1489]/8/29). Und Sanjōnishi Sanetaka schreibt am gleichen Tag, daß Kanetomo über die *Sanja takusen* referiert habe, hat jedoch den betreffenden Namen des Yoshida Vorfahren nicht mehr im Gedächtnis.³⁹ Spätere Yoshida Versionen der Legende listen von Urabe Hiramaro noch weitere Ahnen der Yoshida als Empfänger der Offenbarung Ame-no-koyanes auf (Nishida 1979: 600–602).⁴⁰

Die Yoshida These scheint im Lauf der Edo-Zeit weit größere Verbreitung gefunden zu haben, als die ursprüngliche „Tōdaiji-Legende“. Jedenfalls war die Gelehrtenwelt noch in der Meiji Zeit der allgemeinen Ansicht, daß die ganze *Sanja takusen* Verehrung eine Erfindung Yoshida Kanetomos sei (Nishida 1979: 599). Kanetomo war jedoch nicht der einzige, der die *Sanja takusen* für sich zu vereinnahmen suchte. Auch die Nichiren-Sekte führt sie auf ihren Gründer Nichiren zurück, wobei die Schreintriede sich hier aus Ise, Hachiman und Kamo Schreinen zusammensetzte (Nishida 1979: 640–641). In der Edo Zeit unterschieden sich die *Sanja takusen* Ensembles zwar weiterhin nur durch Kasuga oder Kamo als drittes Glied, die Inhalte der Orakel differierten aber immer stärker. Auch traten mit zunehmender Popularität bildliche Darstellungen der Gottheiten gegenüber

³⁹ Anlaß war laut Sanetaka die Absicht von Exkaiser Go-Hanazono, die *Sanja takusen* eigenhändig niederzuschreiben und als Votivgabe zu spenden. Auch hinter diesem frommen Akt läßt sich der Einfluß Kanetomos vermuten.

⁴⁰ Kanetomo selbst dürfte einen Ahnen angepeilt haben, der möglichst zur gleichen Zeit wie der von ihm verehrte Saga Tenno (786–842), der Empfänger der Offenbarung Amatersus, und der Mönch Kūkai (Hachiman Offenbarung) gewirkt haben könnte. Vgl. Kapitel 2.2.

ihren Aussprüchen in den Vordergrund. Der Yoshida Shinto war zwar wahrscheinlich maßgeblich an der Popularisierung des Schreintrios beteiligt, doch scheint er keine Kontrolle über Inhalt und Form der Verehrung gehabt zu haben. Mit zunehmender Popularität verselbständigte sich der Glaube und auch die Frage nach der Urheberschaft der Verkündigungen scheint an Bedeutung verloren zu haben.⁴¹

4.4. Erbfolgestreit

Kanetomos Karriere verlief, wie man gesehen hat, trotz oder gerade wegen der schwierigen Zeiten des Bürgerkrieges steil nach oben. Dennoch war auch er nicht nur von Erfolg gekrönt. Wenige Jahre vor seinem eigenen Tod, wahrscheinlich 1499, starb sein ältester Sohn und designierter Nachfolger Kanemune im 41. Lebensjahr. Dieses Ereignis löste einen Erbfolgestreit unter den Söhnen und Enkeln Kanetomos aus, der erst über zwanzig Jahre nach Kanetomos Tod beigelegt wurde und die Yoshida wie so viele Familien dieser Zeit existentiell bedrohte.⁴² Ein tief liegender Faktor für die Zwistigkeiten waren die Ansprüche der Hirano Urabe, die sich schon seit mehreren Generationen durch den Aufstieg der Yoshida Urabe zurückgedrängt fühlten. Durch den Tod Kanemunes erschien der zweite Sohn Kanetomos, Kanenaga (1471–1536), als geeigneter Nachfolger. Kanenaga aber war in seinem achten Lebensjahr in die Hirano Linie adoptiert worden. Diese Maßnahme, die wahrscheinlich Teil von Kanetomos Familienpolitik war, rächte sich, als sich herausstellte, daß Kanenaga eher als Hirano handelte denn als Yoshida. Bald kam es zwischen Vater und Sohn zu offenen Kompetenzstreitigkeiten. Möglicherweise war der eigentliche Nachfolger, den Kanetomo gerade im Begriff war aufzubauen, schon damals der Sohn des verstorbenen Kanemune, Kanetomos Enkel Kanemitsu

⁴¹ Für eine eingehende Studie dieser Entwicklung s. Bocking (2000).

⁴² Die folgende Darstellung beruht auf einem kurzen Artikel Okada Shōjis (1985), der in einem Beiheft zur Yoshida-Quellenedition ST 7/8 erschienen ist.

(1485–1528). Kanetomo enterbte Kanenaga schließlich wieder und setzte Kanemitsu als Nachfolger ein. Er versuchte sogar, Kanenagas Rechte auf den Hirano Schrein zu beschneiden, was aber durch das Bakufu verhindert wurde. Nach seinem Tod 1511 schwelte der Konflikt zwischen Kanenaga und Kanemitsu weiter. Das Bakufu wurde ein weiteres Mal eingeschaltet und stellte sich 1517 wieder auf die Seite Kanenagas. Die Yoshida durften von nun an den Hirano Schrein nicht mehr betreten.

Auch bei Hof hatte Kanenaga offenbar lange Zeit alle Trümpfe in der Hand. 1512, ein Jahr nach Kanetomos Tod erhielt er als erster in der Geschichte der Hirano Linie den Dritten Hofrang, 1518 wurde er zum *gon no taifu* und 1523 zum *taifu* des Jingi-kan ernannt (Hagiwara 1975: 657). 1524 versuchte er neuerlich mit Hilfe des Bakufu, Kompetenzen der Yoshida Linie zu erringen, indem er argumentierte, daß die Hirano die wahren Urabe-Nachfolger wären. Kanemitsu, der sich in die Enge getrieben fühlte, zündete daraufhin 1525/3/18 aus Protest sein eigenes Haus an und verschwand für einige Zeit von der Bildfläche. Als sein Nachfolger wurde Kanetomos Enkel Kanemigi (1516–73), der Sohn des dritten Kanetomo Sohns Nobukata, bestimmt. Kanemitsu kehrte zwar zurück, starb aber bald. Kanemigi wurde daher mit vierzehn Vorstand des Hauses Yoshida. Im Hintergrund wurde er wahrscheinlich von seinem Vater unterstützt, der seinerseits in das Haus der Hofkonfuzianer Kiyowara adoptiert worden war. Kiyowara Nobukata war in dieser Zeit wahrscheinlich der eigentliche intellektuelle Nachfolger seines Vaters Kanetomo. Von ihm stammen eine Reihe wichtiger Schriften und Abschriften des Yoshida Shinto. Manche sehen in ihm sogar den Gründer einer eigenen Shinto Richtung, die gelegentlich als Seike Shinto, „Shinto des Hauses Kiyowara“ bezeichnet wird. Darüber hinaus nimmt Nobukata aber auch in der Geschichte des spätmittelalterlichen Konfuzianismus eine zentrale Rolle ein (Imanaka 1972).

1533 brach Hirano Kanenaga neuerlich einen Streit mit der Yoshida-Linie unter seinem Neffen Kanemigi vom Zaum. Diesmal erfolgte jedoch eine Entscheidung zugunsten der Yoshida. Go-Nara Tenno befand, daß die Yuiitsu Tradition nur in der Linie der Yoshida weitergegeben werden dürfe. Als Kanenaga gegen dieses Urteil verstieß, indem er den Daimyō Ōuchi Yoshitaka in den Yuiitsu Shinto

einweihte, begannen Kanemigi und Kanenaga einen öffentlichen Disput (*sōron*) vor den *kuge*, der ähnlich wie der Disput Kanetomos mit den Nichiren Mönchen in Form eines schriftlichen Dialogs geführt wurde.

Kanemigi stellte zunächst fest, daß die Durchführung der geheimen Yuiitsu Riten (*Sōgen-gyōji*) einzig seine Sache sei. Kanenaga entgegnete, es sei selbstverständlich auch seine Sache, schließlich vertrete er die Urabe beim *Daijōsai*, der Inthronisierungsfeier des Tenno. Kanemigi antwortete, das *Daijōsai* habe nichts mit Yuiitsu Shinto zu tun, worauf Kanenaga mit der Gleichsetzung von Yuki- und Suki-Halle und den Altären der esoterischen Riten *bansō-dan* und *shōgen-dan* (s. MY: A18) konterte. Niemand wisse darüber mehr Bescheid als er, Kanenaga.

Schließlich wurde beschlossen, daß die beiden einander von Angesicht zu Angesicht gegenübertreten sollten, doch liegen darüber keine genauen Berichte vor. 1534/11/19 fällte schließlich auch das Bakufu ein Urteil zugunsten Kanemigis. Ein neuerliches Aufflackern des Streits wurde 1535 vom Bakufu unterbunden. 1536/7/27, in seinem 65. Lebensjahr, geriet der streitbare Kanenaga in ein Handgemenge zwischen Nichiren Anhängern und Tendai Mönchen von Berg Hiei in der Vierten Straße, und verlor dabei sein Leben.⁴³ Da auch sein Sohn Kanetaka bald darauf starb (Fukuyama 1977: 64), übernahm die Yoshida Linie unangefochten das Erbe Kanetomos und festigte dessen hegemonialen Anspruch unter Kanemigi und Kanemi.

Daß der Yoshida Shinto nach Kanetomo verhältnismäßig lange brauchte, bis er allgemeinen Zuspruch innerhalb der gesellschaftlichen Eliten fand, liegt wahrscheinlich weniger an seinen Ansprüchen, noch an der gewagten Politik Kanetomos, sondern an der Tatsache, daß es – wie in dieser Zeit so oft – durch den frühen Tod von Kanetomos ältestem Sohn zu Nachfolgestreitigkeiten kam, die auch die Yoshida-Urabe an den Rand der Selbstauflösung trieben.

⁴³ Ob dies mit den erwähnten Beziehungen der Yoshida zur Nichiren-Sekte zusammenhängt oder bloß Zufall war, entzieht sich meiner Kenntnis.

4.5. Zusammenfassung

Schon in der Edo-Zeit machte die Kritik am Yoshida Shinto ihre Vorwürfe v.a. an der Persönlichkeit Yoshida Kanetomos fest. Seine Lehre, die doch angeblich seit grauer Vorzeit von seinen Ahnen weitergegeben worden sein sollte, wurde als sein persönliches Machwerk entlarvt, ihre Ansprüche als Ausdruck seines persönlichen Machtstrebens gedeutet und auf bewußte Lügen und Fälschungen reduziert. Manche dieser Vorwürfe haben sich bei der Betrachtung der gesamten Entwicklung der Urabe relativiert. Dennoch bleibt der Eindruck einer äußerst machtbewußten, zielstrebigem und skrupellosen Persönlichkeit aufgrund der fragmentarischen Informationen, die zur Biographie Yoshida Kanetomos vorliegen, weiter bestehen. Andererseits wären all diese Eigenschaften wahrscheinlich nicht in dieser Deutlichkeit zum Ausdruck gekommen, wenn die Yoshida nicht durch den Ōnin-Krieg vor der Notwendigkeit gestanden wären, ihre religiösen Traditionen neu zu ordnen und in einen neuen Kontext zu stellen. Dieser Aufgabe widmete sich Kanetomo für den Rest seines Lebens mit politischem Instinkt, Risikobereitschaft und einer machiavellistischen Unverfrorenheit. Eine Reihe anderer Eigenschaften, die wir eher aus der Besprechung seines religiösen Systems in den folgenden Kapiteln kennenlernen werden, sind seine beachtliche Bildung, seine Detailverliebtheit und seine kreativen Fähigkeiten bei der Komposition von Riten und esoterischen Lehren. Wie weit Kanetomo bei all dem ein Mann von echter religiöser Überzeugung war (wie etwa Demura Katsuaki meint), ist für diese Untersuchung von sekundärer Bedeutung. Fest steht für mich, daß er von vielen seiner Zeitgenossen als ein solcher Mensch angesehen worden sein muß.

Kanetomo stellte sein politisches Talent allein schon durch seine Adoptions- und Heiratspolitik unter Beweis. So ließ er zwei seiner Söhne in Familien adoptieren, deren Prestige etwas unter dem seiner eigenen Linie lag, die ihm aber dennoch nützlich sein konnten. Auch die guten Kontakte zu der höfischen Familie Nakamikado, die traditionell höher als die Urabe standen, untermauerte Kanetomo durch die Verheiratung einer Tochter. Andere Angehörige der Aristokratie wie auch den Tenno wußte er durch Vorträge in erlesenen Zirkeln

und durch geheime Initiationen an sich zu binden. All dies bestätigt, daß Kanetomo die Basis seiner religiösen Organisation in erster Linie in der Welt der *kuge* errichtete. In dieser Hinsicht folgte er dem Schema seiner Vorfahren. Zugleich weitete er aber offenbar schon früh seine Kontakte in Richtung Kriegeradel aus. Bereits als Halbwüchsiger widmete er dem etwa gleichaltrigen Shogun ein eigenes Werk und erwarb sich in jungen Jahren das besondere Vertrauen der Hino, jener Familie, die als politisches Bindeglied zwischen Shogunat und Tenno-Hofstaat besonderen Einfluß genoß.

Schließlich näherte er sich in späteren Jahren auch dem buddhistischen Klerus an. Während er in der formativen Phase seiner Lehre Mönche durch ein ausdrückliches Verbot von der Übertragung seiner Lehre ausschloß, änderte er später den betreffenden Passus dergestalt, daß ein Mönch als Schüler des Yoshida Shinto keinen anderen Einschränkungen unterlag, als ein Angehöriger einer anderen Shinto-Priesterfamilie. Seine Kontakte mit Zen-Mönchen, mit denen er ein gemeinsames Interesse an den geistigen Traditionen Chinas teilte, dürften für diesen Bewußtseinswandel maßgeblich gewesen sein. Insofern ist es auch nicht weiter verwunderlich, daß drei seiner Söhne in den buddhistischen Mönchsstand eintraten. Sie waren mit dem Nanzen-ji, einem großen Zen-Tempel, der in der Nähe des Yoshida Schreins liegt, affiliert und versahen religiöse Dienste in den Yoshida-eigenen Ahnentempeln (*bodai-ji*).⁴⁴ Somit unterhielt Kanetomo nicht nur zu den innersten Kreisen der *kuge*, sondern zu all jenen, die vor dem Ōnin-Krieg die kulturelle Elite der Hauptstadt darstellten – der Hof des Tenno, der Hof des Shogun und die Zen-Mönche der Gozan-Tempel – beste Beziehungen.

Diese Elite war durch den Ōnin-Krieg zwar zweifellos geschwächt, aber nicht völlig entmachtet worden. Indem sich Kane-

⁴⁴ Vgl. die Genealogie der Yoshida in ST 7/9: 470. Die Tradition, buddhistische Ahnentempel zu errichten, existierte schon vor Kanetomo und wurde nach ihm fortgesetzt (Okada 1982). Auch Bonshun, der sich Anfang des 17. Jahrhunderts um die Verbreitung des Yoshida Shinto unter Tokugawa Ieyasu verdient machte, stand formell einem buddhistischen Ahnentempel der Yoshida vor und wurde im Nanzen-ji ausgebildet.

tomo ihr als führender Experte in Sachen *kami* andiente, suchte er wohl auch die Hoffnung der *kuge* zu kanalisieren, über den *kami*-Glauben zu einer nationalen Identität mit dem Tenno als Zentrum „zurück“ zu gelangen. Dieses „Zurück“ beinhaltete allerdings eine Neudefinition des *kami*-Glaubens, und eine Neudefinition der Rolle der Urabe als oberste Priester dieses Glaubens. Sichtbares Zeichen dafür war, wie schon in Kapitel 2 erwähnt, der Saijōsho Taigenkyū. Konsequenterweise setzte sich Kanetomo auch nicht mit aller Kraft für die Wiedererrichtung des Yoshida Schreins sondern für den Ausbau des Saijōsho ein. Dieser sollte nicht nur die Funktionen des Yoshida Schreins übernehmen. Vor allem sollte er mit dem gesamten symbolischen Prestige des höfischen Götteramtes (Jingi-kan) ausgestattet werden und den theoretischen Führungsanspruch, den diese Institution über alle Schreine des Landes hatte, in neuer Form zum Ausdruck bringen. Es ist anzunehmen, daß den Sponsoren des Yoshida Shinto die Tragweite dieses Anspruchs nicht in vollem Ausmaß bewußt war. Wahrscheinlich differenzierten sie nicht sonderlich zwischen Yoshida Schrein und Saijōsho, ließen sich jedoch von Kanetomo überzeugen, daß der eine oder andere Schrein wohl wieder neu errichtet werden sollte. Diejenigen, die sich einer Initiation durch Kanetomo unterzogen, müssen aber sehr wohl auf die Implikationen des Yoshida Shinto aufmerksam geworden sein. Die Tatsache, daß sich unter ihnen die höchsten Vertreter weltlicher und religiöser Ämter des Tenno Hofes fanden, legt meiner Ansicht nach nahe, daß man sich durchaus sehenden Auges auf Kanetomos *invented traditions* einließ. Kanetomo scheint die Fähigkeit besessen zu haben, das Bedürfnis nach einer einigenden Kraft seitens der *kuge* sehr gezielt für seine Zwecke einzusetzen.

Natürlich gab es auch Gegner des Yoshida Shinto. Gefährlich waren zunächst fast alle mächtigeren Schreinpriester Linien, die sich nicht auf formellem oder informellem Wege in Kanetomos System einbinden ließen; allen voran die Ise Schreine, die Kanetomo aufgrund ihrer internen Zerstrittenheit zwar zeitweilig überflügeln konnte, die aber durch das Pilgerwesen, das sich rund um die Schreine etabliert hatte, eine Autonomie von staatlichen und religiösen Institutionen gewonnen hatten und insofern stets außerhalb der Reichweite des Yoshida Shinto blieben. Aber auch unter den weltli-

chen *kuge* gab es Skeptiker, etwa den berühmten Sanjōnishi Sanetaka (1455–1537), der als der Inbegriff der gelehrten Kunstsinnigkeit seiner Zeit galt. Er lehnte es ab, mit Kanetomo näher zu tun zu haben.⁴⁵

Gegen Ende seines Lebens weitete Kanetomo seine Ambitionen schließlich sogar auf die allgemeine Stadtbevölkerung Kyotos aus. Schon in der Biographie Kanetomos wird also die Politik des Yoshida Shinto sichtbar, den hegemonialen Anspruch des Jingi-kan durch eine neue Organisation und eine neue Lehre umzusetzen und die Schreine Japans „von oben nach unten“ unter die eigene Kontrolle zu bringen.

⁴⁵ Sanetaka gehörte zu jenen gebildeten Adeligen, die Kanetomos Usurpation der *shintai* von Ise stark kritisierten. Laut eigenen Aufzeichnung (*Sanetaka-kyō ki*) bat ihn Kanetomo 1505, über Vermittlung von Nakamikado Nobuhide, um die Beschriftung einer Gedenktafel für den Saijōsho (Sanetaka galt auch als führender Kalligraph) und bot ihm dafür Einblick in das MY an. Sanetaka lehnte ab (Hagiwara 1975: 647–648). Anlässlich von Kanetomos Tod schrieb jedoch selbst der kritische Sanetaka: „Er war ein Meister des Weges der *kami* (*shintō*) und der Divination, ein hochgelehrter Mann. [Sein Verlust] ist zu bedauern.“ (Hagiwara 1975: 655)

Die Distanz zwischen Sanetaka und Kanetomo mag auf unterschiedliche Interessen zurückzuführen sein. Bisher ist mir noch keine Stelle untergekommen, die Kanetomo mit den eleganten Künsten und Zerstreungen der damaligen Eliten wie Dichtung oder Tee, in welchen Sanetaka brillierte, in engere Verbindung brächte. Im Gegensatz dazu machte sich etwa Kanetomos Nachfahre Kanemi auf diesen Gebieten sehr wohl einen Namen.

Tabelle 3: Zeittafel zur Biographie Kanetomos

<i>Jahr</i>	<i>Yoshida Kanetomo (K.)</i>	<i>Lj.</i>	<i>Relevante Zeitumstände</i>
1435	* Kanetomo.	1	
1436		2	* Ashikaga Yoshimasa.
1438	† K.s Großvater Kanetomi.	4	
1440		6	* Hino Tomiko, Frau von Yoshimasa.
1441		7	Ermordung von Shōgun Yoshinori. Es folgt sein junger Sohn Yoshikatsu.
1443		9	† Yoshikatsu.
1447	K. tritt Laufbahn als <i>gon-no-shōfuku</i> im Jingi-kan an.	13	
1449		15	Ashikaga Yoshimasa (1436–1490) folgt seinem früh verstorbenen Bruder als Shogun (r. 1449–1473).
1450	K. präsentiert Shogun Yoshimasa sein <i>Wakoku gunki</i> .	16	
1455		21	Ichijō Kaneyoshi (1402–1481) beginnt seine <i>Nihongi</i> Vorlesungsreihe vor Tenno und <i>kuge</i> und verfaßt in der Folge das <i>Nihon shoki sanso</i> .
1458	* ältester Sohn (Yoshida Kanemune)	24	
1459	Studium und Kopie des <i>Sanso</i> .	25	
1460	† Vater Kanena. K. wird <i>kannushi</i> des Yoshida Schreins und Oberhaupt der Yoshida.	26	Überschwemmungen, Hungersnöte. Im nächsten Jahr Seuchen.
1464		30	Thronbesteigung von Tenno Fusahito (Go-Tsuchimikado 1442–1500; r. 1464–1500).
1466	K. ändert seinen Namen in Kanetomo.	32	
1467	6/8: Zerstörung des Anwesens der Yoshida.	33	5/26. Ausbruch des Ōnin-Krieges, in dessen Folge fast ganz Kyoto zerstört wird.
1468	7/4: Zerstörung des Yoshida Schreins.	34	
1470	K. formuliert die ersten „Regeln des Sōgen Shinto“.	36	† Exkaiser Go-Hanazono (1419–1470).
1471	* 2. Sohn (Hirano Kanenaga). Initiation von <i>jingi-haku</i> Shirakawa Sukemasu.	37	Shogun Yoshimasa läßt in Kanetomos Saijōsho beten.
1472	K. erhält den 3. Rang.	38	

<i>Jahr</i>	<i>Yoshida Kanetomo (K.)</i>	<i>Lj.</i>	<i>Relevante Zeitumstände</i>
1473	Initiation von Shirakawa Tadatomi. K. verfaßt Geheimschriften wie <i>Shinmei sangen godai denshin myōkyō</i> oder <i>Sangen shintō sanmyō kaji-kyō</i> . Wehrt sich gegen die Einverleibung von Yoshida-Ländereien durch den Kamo Schrein.	39	Plötzlicher Tod der beiden Hauptkontrahenten des Ōnin-Kriegs Yamana Sōzen und Hosokawa Katsumoto. Abdankung von Shogun Yoshimasa. Es folgt Sohn Yoshihisa (1465–1489). Ichijō Kaneyoshi schreibt Neufassung des <i>Sanso</i> .
1474	Initiation von Ex-Kanpaku Nijō Mochimichi.	40	
1475	* 3. Sohn (Kiyowara Nobukata).	41	
1476	K. wird Nachlaßverwalter von Hino Katsumitsu. Erste dokumentierte Vorlesung über das <i>Nihon shoki</i> . Vorbereitung für die Errichtung eines neuen Saijōsho. Initiation von Mibu Masahisa.	42	† Hino Katsumitsu, der einflußreiche Schwager von Ex-Shogun Yoshimasa.
1477	Intensives <i>Nihongi</i> Studium. Wirklicher 3. Rang.	43	Verlagerung der kriegerischen Auseinandersetzungen von Kyoto in die Provinzen (= Ende des Ōnin-Kriegs).
1478	K. beantragt eine spezielle Wegsteuer, um seine Bauvorhaben zu realisieren.	44	
1480	Tenno erhält Yoshida-Weißen. K. erhält Folgenden 2. Rang.	46	
1481	Eigentumskonflikt mit Nakamikado Nobutane (1442–1525) – K. tauscht Land gegen Lehre: Initiation von Nobutane. Öffentliche Predigt im Kitano Schrein (verficht Primat der <i>kami</i> vor Buddhas). Shirakawa (Hakke) Tadatomi erhält weitere Yoshida-Weißen.	47	† Ichijō Kaneyoshi. † Ikkyū Sojun (1394–1481) Zen-Reformer, Dichter, Tee-Mensch.
1484	Errichtung des Saijōsho Taigenkyū.	50	Hino Tomiko stellt Kanetomo 2.000 <i>kanmon</i> für Bauvorhaben zur Verfügung. Dazu 200 von Daimyō Uesugi Fusasada.
1485	* Yoshida Kanemitsu, Sohn von K.s ältestem Sohn Kanemune. Abfassung des <i>Myōbō yōshū</i> ?	51	

<i>Jahr</i>	<i>Yoshida Kanetomo (K.)</i>	<i>Lj.</i>	<i>Relevante Zeitumstände</i>
1486	Auf Bitte von Ex-Shogun Yoshimasa Abfassung eines <i>Shintō taii</i> .	52	
1487	K. wird vom Tennō mit einer Untersuchung nach dem Verbleib der Heiligtümer von Ise beauftragt. Ise Priester verhindern dies jedoch.	53	Zertörung des Äußeren Schreins von Ise in kriegerischer Auseinandersetzung mit dem Inneren Schrein.
1488			† Nisshin (* 1407), ein Nichiren-shū Erneuerer.
1489	Tenno erhält Yoshida Weißen. Heiligtümer von Ise fliegen in den Saijōsho. Tenno inspiziert sie und befiehlt, sie von nun an im Saijōsho aufzubewahren. (<i>Missō jiken</i>)	55	Tlw. Zerstörung des Inneren Schreins von Ise. † Shogun Yoshihisa, Mutter Tomiko wird Nonne. Es folgt Yoshitane von der gegnerischen Shogun-Linie.
1490	Detaillierte Beschreibung des Taigenkyū durch den buddhistischen Yoshida Anhänger Keijo Shūrin.	56	
1491	Der Tenno läßt K. <i>shintai</i> für den Kamo Schrein anfertigen.	57	
1493	K. wird <i>daifu</i> im Jingikan.	59	Yoshitane als Shogun abgesetzt.
1494		60	Ashikaga Yoshizumi wird Shogun.
1497	Disput mit der Nichiren Sekte um die 30 Schutzgötter der Monatstage (<i>sanjū banshin</i>).	63	
1499	† ältester Sohn und designierter Nachfolger Kanemune. Es folgt zunächst zweitältester Sohn Kanenaga, der allerdings von Hirano-Linie adoptiert wurde → Konflikt mit Hirano-Linie.	65	† Rennyo (1415–1499), Erneuerer der Jōdo shin-shū.
1500	<i>Kanpaku</i> Ichijō Fuyuyoshi und Nakamikado Nobutane nehmen Zuflucht zum Yoshida Anwesen bei Berg Yoshida. K.s Tochter mit Nakamikado Nobuhide (1469–1531) verheiratet. K. erstellt für Shogun Divination über Schlachtausgang.	66	1500/7/28 Brand in Kyoto, v.a. im Nordteil; über 20.000 Häuser zerstört. Tod von Tenno Go-Tsuchimikado. Aus Mangel an Ressourcen wird sein Begräbnis 43 Tage aufgeschoben. Es folgt sein Sohn Go-Kashiwabara. Shogun Yoshizumi besucht den Saijōsho.
1507	† Kanetomos Ehefrau im 70. Lj.	73	
1508		74	Shogun Yoshizumi wird zugunsten des 1493 gestürzten Yoshitane abgesetzt.

<i>Jahr</i>	<i>Yoshida Kanetomo (K.)</i>	<i>Lj.</i>	<i>Relevante Zeitumstände</i>
1509	K. versucht, Sohn Kanenaga zu enterben. Shogunat erzwingt jedoch Einigung.	75	
1511	† Kanetomo.	77	
1517	Shogunat erzwingt Einigung zwischen Kanetomos Sohn Kanenaga und Enkel Kanemitsu.		
1525	Kanemitsu setzt aus Protest gegen Onkel Kanenaga sein Haus in Flammen.		
1528	† Kanemitsu (44). Konflikt zw. Yoshida und Hirano schwelt zwischen Kanemitsus Adoptivsohn Kanemigi und Hirano Kanenaga weiter.		
1534	Bakufu erzwingt neuerlich Kompromiß.		
1536	Gewaltsamer Tod Kanenagas (65) in kriegerischem Handgemenge. Kanemigi übernimmt unangefochten die Führung des Hauses Yoshida.		

KAPITEL 5

Die Riten des Yoshida Shinto

Das Ritualwesen war das am eifersüchtigsten gehütete Geheimnis des Yoshida Shinto, sein wichtigstes Kapital. Nur Auserwählte durften an Yoshida Riten teilhaben oder gar so weit eingeweiht werden, daß sie selbst in der Lage waren, einen Ritus abzuhalten. Diese zentrale Bedeutung hatten die Riten sicher auch schon für Kanetomos Vorfahren. Es ist anzunehmen, daß die Urabe, abgesehen von ihren offiziellen priesterlichen Aufgaben, wie sie z.B. in den *Engi-shiki* festgelegt sind, bereits als *ietsukasa* bei diversen adeligen Familien private Riten vollzogen, die sie natürlich so weit als möglich geheim halten mußten, um ihre priesterliche Monopolstellung halten und erblich weitergeben zu können. Ein Austausch von geheimen, Glück, Wohlstand oder Schutz vor Krankheiten versprechenden Zeremonien gegen gesellschaftliche Anerkennung und materielle Privilegien zwischen den Urabe und der höheren Hofaristokratie fand sicher schon in der späten Heian-Zeit statt, wurde allerdings in der Kamakura Zeit, als das offizielle Hofzeremoniell immer stärker reduziert wurde, für den Bestand der Familie umso notwendiger. Dieser Austausch verlief offenbar über lange Zeit in sehr genau festgelegten Bahnen: Eine Handvoll mächtiger Familien, alle aus dem Stammhaus Fujiwara, dürften die einzigen gewesen sein, die in den Genuß von privaten Urabe-Riten gelangen konnten. Bis weit in die Muromachi-Zeit hinein existierte die Spitze der Hofgesellschaft als einziger Orientierungspunkt der Priesterfamilie.

Mit dem Ōnin-Krieg wurde aber auch diese Grundlage in Frage gestellt, da die Mentoren der Familie selbst zu Bedürftigen wurden. Selbst der große Ichijō Kaneyoshi mußte in dieser Zeit sein Überleben durch Anbieten seines Wissens und seiner Schriften an mächtige Kriegsherren wie z.B. Ōuchi Masahiro oder an Hino Tomiko sicherstellen (Carter 1996: 184ff.). Die Yoshida-Urabe waren also ge-

zwungen, ihr spirituelles Kapital einem weiteren Interessentenkreis anzubieten. Das schuf einen erhöhten Bedarf an Riten, den Kanetomo abzudecken mußte: Die Schaffung eines neuen Ritualsystems bildete wahrscheinlich die eigentliche Grundlage für die Akzeptanz des Einen und Einzigen Shinto, wenngleich dieses System heute kaum mehr zur Kenntnis genommen wird. Kanetomos Leistung bestand also nicht nur in der Komposition von Riten, sondern auch in ihrer Organisation, die er zumindest in Ansätzen festlegte. Es handelt sich dabei um ein System von hierarchisch gestaffelten Geheimhaltungsstufen, wie dies schon der esoterische Buddhismus entwickelt hatte.¹ Bereits der Ryōbu Shinto, der vornehmlich von Shingon Mönchen entwickelt wurde, kreierte Shinto Riten nach buddhistischem Vorbild. Es dürfte daher auch der Ryōbu, bzw. der Watarai Shinto und nicht der eigentliche esoterische Buddhismus gewesen sein, über den Kanetomo das nötige buddhistische Instrumentarium vermittelt bekam. Alle diese Richtungen statteten ähnlich dem esoterischen Buddhismus ihre Riten mit Geheimhaltungs-Etiketten wie *shinpi* (Mysterium) oder *kuketsu* (Mündliche Überlieferung) aus, die – wie in Agentenfilmen das ominöse *top secret!* – ihren Bedeutungsgehalt symbolisieren. Kanetomo versuchte jedoch, im Bereich seines Shinto ein einheitliches Währungssystem dieser Attribute zu schaffen und so die einzelnen Riten in eine meßbare hierarchische Beziehung zu einander zu bringen. Diese Hierarchie sollte wiederum den Rang der entsprechenden Initiationen und damit auch der Initiierten festlegen. Obwohl ich nicht den Eindruck habe, daß Kanetomo selbst seinen Standardisierungsversuch stets konsequent befolgte, war dies ein Ansatz, der im späteren Yoshida Shinto weiterentwickelt wurde und dem ganzen religiösen System eine Geschlossenheit verlieh, die den Vorläufern des Yoshida Shinto fehlte. Ich werde auf diesen Punkt bei der Besprechung des MY noch genauer eingehen.

¹ Vgl. dazu MY: A67.

5.1. Die Initiation des Tenno

Die grundlegenden Verfahren, die Kanetomo bei der Komposition seiner Riten anwandte, lassen sich bereits an relativ einfachen, kürzeren Zeremonien darstellen. Zur Illustration dieser Verfahren soll daher zunächst ein kleines Ritenensemble vorgestellt werden, das auch für die Geschichte des Yoshida Shinto von nicht unerheblicher Bedeutung ist. Es handelt sich um Riten, die Kanetomo für die Einweihung des Tenno in den Yoshida Shinto komponierte. Tenno Go-Tsuchimikado erhielt sie 1480 und 1489 übertragen. Zu diesem Anlaß bekam er von Kanetomo sogenannte *kirikami* ausgehändigt, die sowohl als Bestätigung der Initiation, als auch als Protokoll ihres Inhaltes fungierten. Dieses Protokoll sollte jedoch wahrscheinlich nur eine Art Gedächtnisstütze darstellen, denn prinzipiell verstand sich die ganze Angelegenheit als mündliche Übertragung, viel zu geheim um in schriftlicher Form weitergegeben zu werden.² Dennoch existieren Manuskripte, die inhaltlich mit den dem Tenno ausgehändigten *kirikami* übereinstimmen dürften. Sie wurden von Demura Katsuaki (1974: 29–36; 1997: 191–203) im Yoshida Archiv der Universität Tenri ausfindig gemacht und veröffentlicht. Ein Schriftstück mit dem Titel *Shujō gosōden kirikami* (*Kirikami* der Überlieferung an den höchsten Herrn) identifiziert Demura als eine Handschrift Kanetomos, und beurteilt es der Form nach als einen Entwurf. Ein weiteres Dokument mit dem Titel *Kinri shinpi gosōden kirikami* (*Kirikami* der geheimen Übertragung im Kaiserpalast) weist sich selbst als Abschrift von Kanetomos drittem Sohn, Kiyowara Nobukata, aus. Beide Dokumente enthalten weitgehend identische Texte, doch ist die Nobukata Abschrift säuberlicher abgefaßt, und enthält zudem einige geheime Riten für den Tenno, die in Kanetomos Entwürfen nicht überliefert sind.

Offenbar wurde der Tenno in mehreren Etappen in den Yoshida Shinto eingeweiht, denn die erwähnten *kirikami* sind unterschiedlich

² *Kirikami* (eig. zweifach gefaltetes Papier) wurden allgemein zur stichwortartigen Aufzeichnung geheimer Oraltraditionen (*kuden*) verwendet. Man spricht daher auch von *kirikami denju* (*kirikami* Tradierung). (NKD 6: 272.)

datiert. Die folgende Übersetzung reiht die Einzeltexte nicht streng nach den von Demura veröffentlichten Dokumenten, sondern nach dem unter jedem Einzeltext angegeben Datum (1–8). Die ursprüngliche Reihenfolge wurde jedoch durch die Buchstaben a–h kenntlich gemacht, wobei die Texte a–d in beiden Quellen, e–h nur in der Abschrift Nobukatas enthalten sind.³ Die jeweiligen Kolophone werden in meiner Übersetzung nicht einzeln wiedergegeben. Sie enthalten regelmäßig die Auskunft, daß „Obenstehendes ergebenst an den Tenno übertragen wurde“. Dazu eine Angabe zur Geheimhaltungsstufe des Textes,⁴ sowie das Motto „Seid ehrerbietig und fleißig!“ Am Ende steht das Datum und der Name Kanetomos mit dem Titel *jingi chōjō*.

³ Die Datierung der Einzeltexte lautet folgendermaßen:

- 1/e: 1480/11/14
- 2/f und 3/h: 1480/11/30
- 4/a und 5/b: 1480/12/7 (nach der Nobukata-Abschrift jedoch 1480/12/14)
- 6/c und 7/d: 1480/12/14
- 8/g: 1489(!)/11/29

Das letzte Datum fällt in die Zeit des sog. „Geheimbericht-Vorfalls“ (*missō jiken*), als sich Kanetomo eine kaiserliche Bestätigung seiner Götterschätze ausstellen ließ (s. S. 59).

⁴ Die Geheimhaltungsstufen der einzelnen Texte lauten folgendermaßen:

- 1/e: [*Shindai no*] *kuketsu* – Mündlich überliefertes Geheimnis [aus dem Götterzeitalter]. 2/f: *Gokuhi chū no shinpi, shinpi no naka no goku himitsu* – Mysterium des tiefsten Geheimen, tiefstes Geheimnis der Mysterien. 3/h: *Gokuhi chū no shinpi* – Mysterium des tiefsten Geheimen. 4/a: *Himitsu* – Geheimnis. 5/b: [*Sōden no*] *kuketsu* – Mündlich überliefertes Geheimnis [aus der Überlieferung]. 6/c: [*Shindai no*] *kuketsu* – Mündlich überliefertes Geheimnis [aus dem Götterzeitalter]. 7/d: [*Shindai*] *gokuhi no kuketsu* – Mündlich überliefertes Geheimnis des Tiefstgeheimen aus dem Götterzeitalter. 8/g: *Hichū no gokuhi* – Tiefstes Geheimnis des Geheimen.

Nach dem MY sollte es insgesamt acht Geheimhaltungsstufen geben. Daß das System, wie Demura nachzuweisen versucht, bereits 1480 voll entwickelt war, erscheint mir aufgrund der uneinheitlichen Terminologie zweifelhaft, in Ansätzen war es aber, wie oben erwähnt, sicher vorhanden.

Die verwirrenden Titel und Einzelschritte der in den Texten skizzierten rituellen Handlungen gewinnen an Kohärenz und Verständlichkeit, wenn man sie in Zusammenhang mit dem *Nihon shoki* bringt, über das Kanetomo ja tatsächlich in der Zeit zwischen den einzelnen Initiationszeremonien vor dem Tenno und dem Adel referierte. Alle Titel, Rezitationsformeln und Handlungen stehen mit der Weltenschöpfung des Izanagi, der männlichen Gottheit des geschwisterlich/ehelichen Urgötterpaares in unmittelbarer Verbindung. Berücksichtigt man Kanetomos minutiösen Vortragsstil, wie er in einigen erhaltenen Vorlesungsmitschriften dokumentiert ist, so mag es sein, daß er sich während seiner fast zweimonatigen Lehrveranstaltung im Kaiserpalast tatsächlich nur über die einzelnen Episoden der Izanagi-und-Izanami Mythen verbreitete. Die in Kanetomos Ritualzyklus aufgenommenen Eckpunkte dieser verzweigten Erzählung lassen sich wie folgt zusammenfassen:

Izanami und Izanagi, erschaffen, wie allgemein bekannt, die erste Insel Onogoro-shima, indem sie mit einem Speer im Urmeer herumstochern. Die Insel „gerinnt“ eigentlich „von selbst“ (*ono-goro*) aus den salzigen Wassertropfen, die sich an der Speerspitze zusammenklumpen und wieder ins Wasser fallen. Dann errichten sie – wieder auf höchst mysteriöse Weise – die von Nelly Naumann (1988: 60) so ausführlich gewürdigte „Achtklafter-Halle“ (*Ya[h]iro-dono*) auf den Kämmen der Wellen. In der Folge zeugen sie eine Anzahl großer und kleiner Inseln des japanischen Archipels und bedingen außerdem durch fast jede Einzelaktion die Erschaffung neuer Götter. Izanagi bläst beispielsweise den Morgennebel fort, der das Land bedeckt hält, und erzeugt dadurch den Windgott *Shina-tobe* (oder *Shina-tsu-hiko*).⁵ Dann bekommen die Götter Hunger und erschaffen die Nahrungsgottheit *Uka-no-mitama* (NKBT 65: 90; Aston 1998: 22). So entsteht eine Reihe von *kami* – u.a. in Form von Landschaftselementen (Berge, Flüsse), Naturgewalten u. dgl. m. – bis schließlich das Feuer geboren wird, an dem Göttermutter Izanami stirbt. Ihr Tod

⁵ Wenn *Shina-tobe* als *Shina-tsu-me* (Windfrau) im Gegensatz zu *Shina-tsu-hiko* (Windmann) zu verstehen ist, wie die Editoren des *Nihon shoki* in NKBT (65: 90, Anm. 21) anmerken, handelt es sich ursprünglich um ein Götterpaar.

bedeutet im Grunde aber nur ihren Transfer in die Unterwelt, die sie von nun an regiert. Izanagi folgt ihr und begeht einen Tabubruch, indem er sie ansieht und ihrer abstoßenden, ekelerregenden Leichengestalt gewahr wird. Izanami jagt ihn daraufhin zusammen mit ihren Untergebenen aus der Unterwelt. Mit einem Felsblock blockiert Izanagi den Weg seiner Verfolger und stellt damit sicher, daß niemand mehr aus der Unterwelt zurückkehren kann. Dann vollzieht er eine rituelle Reinigung, indem er sich in einem Fluß wäscht. Auch diese Reinigung produziert diverse Gottheiten: Zunächst eine Gottheit der achtzig [zu reinigenden] Übel, Yaso-maga-tsu-hi-no-kami, dann zwei Gottheiten der Tilgung der Übel, Kamu-naobi-no-kami und Ō-naobi-no-kami; dann am Grund, in der Mitte und an der Oberfläche des Wassers jeweils zwei Gottheiten; eine jung (Watatsumi) und eine alt (Tsutsu-no-o); und schließlich die Sonnengottheit Amaterasu durch Waschung seines linken Auges, die Mondgottheit Tsukiyomi durch Waschung seines rechten Auges und Susanoo durch Waschung seiner Nase. (NKBT 65: 94–96; Aston 1998: 27–28; s.a. Naumann 1988: 65–66)

Diese Unterwelt-und-Reinigung Episode, die schließlich zur Geburt von Sonne und Mond führt, wird auch im *Kojiki* erzählt und ist von gebührender Länge. Dennoch behandelt sie das *Nihon shoki* nur als Nebenvariante. Nach der Hauptvariante entstehen Sonne und Mond im Anschluß an die Kreation der Landschaftsformen und werden als neue Herrscher des Universums an den Himmel gesetzt. Es folgt die Zeugung der eher mißglückten Gottheiten Hiruko (Blutegelkind) und Susanoo. Nach einer weiteren Nebenversion entstehen Sonne und Mond aus zwei Spiegeln, die Vater Izanagi in die linke (Sonne), bzw. rechte Hand (Mond) nimmt (NKBT 65: 88; Aston 1998: 20). Izanamis Transfer in die Unterwelt wird in der Hauptvariante des *Nihongi* vollkommen übergangen.

Kanetomo formt seinen Ritus in erster Linie um die Purifikation des Izanagi, also die Nebenvariante, läßt allerdings die eigentliche Unterwelt-Episode aus dem Spiel. Aus der Hauptversion übernimmt er den Beginn der Weltenschöpfung, aus kürzeren Nebenvarianten die Entstehung des Windgottes und die Spiegelvariante. Nach der Chronologie der Übertragungen an den Tenno geordnet besteht sein Ritenzyklus aus folgenden Schritten:

5.1.1. Übersetzung

[1/e] *Kaji-Ritus für die eigene Augenwaschung*

Die erlauchte Hand an die Brust führen, den juwelenhaften Körper betrachten. Rezitieren:

Onogoro-shima

Dann im erlauchten Herzen die Leere erschauen und mit den Augen das Herz beruhigen. Rezitieren:

Yairo-no-dono o mitatsu („Errichtung der Achtklafter-Halle“)

[2/f] *Ritus der mündlichen Überlieferung der Augenwaschung*

Linkes Auge Sonnengottheit

Die Augen schließen und mit den Augen das Herz beruhigen. Wenn das geschieht, werden die Augen von selbst ruhig und bewegen sich nicht. Dann erscheint das Wasser im Inneren der Sonnenscheibe klar und es ist, als ob das Auge gewaschen worden wäre. Dreimaliges Atmen bringt nun drei Gottheiten hervor.

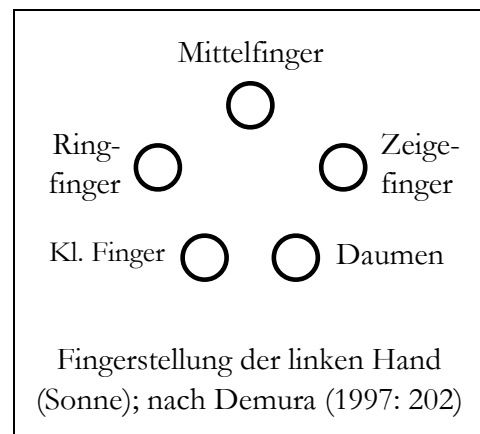
Rechtes Auge Mondgottheit

Die Augen ganz leicht geöffnet halten, sodaß die Nasenspitze gerade erkennbar wird. Wenn das Herz mit den Augen beruhigt worden ist, so erscheinen drei Strahlen der Mondscheibe und die Augen sind wie gewaschen. Denn das Wasser, das das Äußere der Mondscheibe umgibt, ist [wie] eine Wolke. Zweimaliges Atmen bringt nun zwei Gottheiten hervor.

[3/h] *Ritus der mündlichen Überlieferung des Weißen Spiegels*

Linke Hand Sonnengottheit

Daumen und kleinen Finger der linken Hand mit den Kuppen aneinanderfügen, die restlichen drei Finger zusammenfügen; dreimalige Umdrehung [von rechts] nach links, von unten nach oben; [wenn wieder] unten [angekommen,] soll [folgende] Rezitation beendet sein:



Kamu-naobi-no-kami

Ō-naobi-no-kami (bei jeder Umdrehung einmal, insgesamt dreimal)

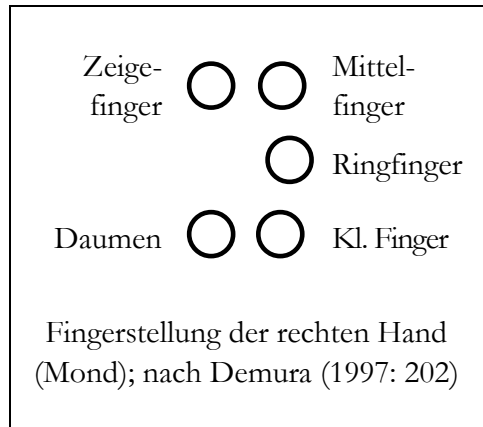
Rechte Hand

Mondgottheit

Daumen und kleinen Finger der rechten Hand an den Ringfinger drücken, die beiden anderen Finger zusammenfügen, dreimalige Umdrehung [von links] nach rechts; von oben nach unten; [wenn wieder] oben [angekommen,] soll [folgende] Rezitation beendet sein:

Kamu-naobi-no-kami

Ō-naobi-no-kami



[4/a] *Die Göttliche Zeremonie für Sonnen- und Montage*

Vom ersten Tag (einem „Sonnen-Tag“ 日曜) bis zum Vormittag des achten Tages: Den Strahlen der Sonne zugewandt eine doppelte Verbeugung;

dann zweimal mit reinigendem Feuer beräuchern (man verwendet dazu Sakaki, Miscanthus Schilf oder Bambusblätter);

dann zweimal Verstreuen von Reis;

dann Gebet (*ki'nen*);

dann doppelte Verbeugung.

Vom 16. Tag (einem „Mond-Tag“ 月曜) bis zum 23. Tag den Mondaufgang abwarten und die Zeremonie wie oben abhalten oder, wenn es nicht möglich ist bis zum Mondaufgang zu warten, bei Einbruch der Nacht die Zeremonie abhalten.

[5/b] *Mündliche Überlieferung der Verneigung*

Zuerst doppelte Verneigung, Rezitation:

Ame-no-mihashira Kuni-no-mihashira

(tilgt die Ungläubigkeit und Unreinheit des verwirrten Herzens)

dann Gebet;

dann zweimaliges Händeklatschen;

dann noch einmal doppelte Verbeugung und Rezitation desselben Textes.

[6/c] *Ritus der Drei Götter der Augenwaschung*

Eine Version des Götterkapitels [aus dem *Nihon shoki*] besagt: „Izanagi-no-kami sprach: ‚Auf dem Land, das ich erschaffen habe, gibt es nichts als Morgennebel, und es ist voll von Düften.‘ Und er blies ihn fort (*fukiharau*) und sein Atem verwandelte sich in einen Gott.“

Shinato[be] Shina[tsu-hiko]

„Und als [er?] hungrig war, entstand ein Kind namens Uka[-no-mitama].“

Die Götterschrift bezeichnet dies als tiefstes Mysterium des Geheimen (*hichū no gokushinpi*).

Ritus der Ehrennamen der Drei Götter der Augenwaschung

Linkes Auge – Sonnengott – Acht[facher] Atem (3–2–3)

Anfang drei Götter

⟨Mund⟩ Shina-tobe-no-kami

⟨Mund, Nase⟩ Shina-tsu-hiko-no-kami

⟨Nase⟩ Uka-no-mitama-no-kami

Mitte zwei Götter

⟨Mund⟩ Shina-tobe-no-kami

⟨Nase⟩ Uka-no-mitama-no-kami

Ende drei Götter

⟨Mund⟩ Shina-tobe-no-kami

⟨Mund, Nase⟩ Shina-tsu-hiko-no-kami

⟨Nase⟩ Uka-no-mitama-no-kami

Rechtes Auge – Mondgott – Siebenfacher Atem (2–3–2)

Anfang zwei Götter

Shina-tobe-no-kami

Uka-no-mitama-no-kami

Mitte drei Götter

Shina-tobe-no-kami

Shina-tsu-hiko-no-kami

Uka-no-mitama-no-kami

Ende zwei Götter

Shina-tobe-no-kami

Uka-no-mitama-no-kami

Izanagi-no-kami sprach folgendes Göttergedicht :

〈Höchstes Geheimnis des Geheimen〉

Der Atem, der alles rein bläst,

Fukiharau

aus ihm entstehen

iki yori nareru

drei Göttergestalten.

mi hashira no

Sie sind die zehntausend Schätze.

kami zo yorozu no

takara to ba naru

[7/d] *Ritus der zwei kami des Weißen Spiegels*

Eine Version [der Berichte des *Nihon shoki*]⁶ aus dem Götterzeitalter besagt: „Izanagi-no-kami begab sich zur Ebene der Awa-Bäume im ostwärts von Tsukushi (Kyūshū) gelegenen Odo no Tachibana und reinigte sich.“

Dabei entstanden aus seinen Augen neun Gottheiten:

Yaso-maga-tsu-hi-no-kami, Kamu-naobi-no-kami,

Ō-naobi-no-kami;

Soko-tsu-watatsumi-no-kami, Soko-tsutsu-no-o-no-kami,

Naka-tsu-watatsumi-no-kami,

Naka-tsutsu-noo-no-kami, Uwa-tsu-watatsumi-no-kami,

Uwa-tsutsu-noo-no-kami.

Die Götterschrift besagt: Dies ist tiefstes Mysterium des Geheimen.

Purifikation (*misogi*), das ist die Wirkung der beiden Gottheiten Kamu-naobi und Ō-naobi. Auch daß man den Erhabenen Rang

⁶ Vgl. NKBT 65: 94; Aston: 26.

[des Tenno] als „Sonnennachfolge“ (*hitsugi*) bezeichnet, kommt von den Worten dieser Götterschrift. (Ritus der Augenwaschung, des weißen Spiegels und des Göttlichen Gedichts.)

[8/g] *Ritus der Sonnennachfolge*

*Sokui, ten'i, hōi, hōsan, hōso.*⁷

Obiges bedeutet die erlauchte Einsicht in die Dinge von Sonne und Mond.

Mündliches Geheimnis (*kuketsu*):

Handzeichen (*in*): Zeichen des Körperschutz-*kami*

Spruch (*myō*): *Onogoro-shima yairo-no-tono*

Dann [die Hand, die] das Sonnen-Handzeichen [formt,
an das linke Auge führen [und rezitieren]:

Ō-naobi-no-kami

Sonnen-Form *kuketsu*

Ein Sutra (*kyō*) besagt: „Dies ist das Barmherzige Auge,
das alle Lebewesen betrachtet.“

Handzeichen: Zeichen des Körperschutz-*kami*

Spruch: *Onogoro-shima yairo-no-tono*

Dann [die Hand, die] das Sonnen-Handzeichen [formt,
an das rechte Auge führen [und rezitieren]:

Kamu-naobi-no-kami

Mond-Form *kuketsu*

Ein Sutra besagt: „Dies ist das Unendliche Meer des
Glücks.“

Daß der Tenno der Unübertreffliche (*sumeragi*) genannt wird, kommt von der wahrhaftigen Unübertrefflichkeit des göttlichen Spiegels.

Kuketsu der Sonnenmitte (*hinaka*).

⁷ Diese Ausdrücke sind verschiedene Synonyme für „Tenno“.

5.1.2. Interpretation

[1/e] Der erste dem Tenno übertragene Text nennt sich *kaji*-Ritus. *Kaji* läßt sich, wie wir noch ausführlich besprechen werden (s. Kapitel 6), oft genug schlicht als „Ritual“ übersetzen. Zugleich haftet dem Begriff aber auch eine Konnotation aus dem esoterischen Buddhismus an: *Kaji* wird dort als Mittel, eine mystische Vereinigung mit dem Buddha herzustellen, verstanden. Wenn wir uns mit dieser Definition vorläufig zufrieden geben wollen, so findet offenbar eine mystische Vereinigung zwischen dem Tenno und seinen Urahnen, dem Götterpaar Izanagi und Izanami statt. Die Worte, die der Tenno dabei gleich esoterischen Formeln rezitieren soll, rufen die Weltengründung durch das Götterpaar in Erinnerung: Izanagi und Izanami lassen zunächst die Insel Onogoro-shima entstehen und errichten dann die „Achtklafter-Halle“. Die Rezitation geht mit der Visualisierung der „Leere“ einher, durch die das Herz, bzw., der Geist beruhigt werden soll – eine im Buddhismus ebenso wie im Taoismus gängige Methode der Meditation. Die im Titel des Rituals angesprochene „Augenwaschung“ bleibt vorerst rätselhaft.

[2/f] Die Augenwaschung wird erst in diesem Ritualtext genau beschrieben, der laut Datum zwei Wochen später an den Tenno übertragen wurde. Vielleicht handelt es sich um eine Spezifikation des ersten Textes: Schließen, bzw. ganz leichtes Öffnen der Augen, Beruhigung des Geistes. Das „Wasser im Inneren der Sonne“, bzw. „außerhalb des Mondes“ ist mir nicht verständlich, vielleicht steht es im Zusammenhang mit der Tränenflüssigkeit, die sich bei der Visualisierung bildet, vielleicht hat es eine gänzlich metaphorische Bedeutung. Das linke Auge steht getreu dem Mythos für die Sonne, das rechte für den Mond. Das zwei-, bzw. dreimalige Atmen, das Gottheiten hervorbringt, bleibt vorerst unklar, spielt aber offenbar auf die Windgott-Episode an, die im Text 6/c noch einmal ins Spiel gebracht wird. Der Tenno handelt im Ritus wie Izanagi im Mythos.

[3/h] Dieses Ritual wurde laut Kolophon am selben Tag wie 2/f an den Tenno übertragen und trägt auch einen beinahe identischen Nachsatz, der seine besondere Bestimmung einzig für den Gebrauch

des Einen Menschen (Tenno) und seine strenge Geheimhaltungsstufe hervorhebt.⁸ Es handelt sich augenscheinlich um die zentralsten Riten des gesamten Zyklus.

Die Rezitationsformel dieses Textes weist auf die Tilgung von Übeln durch rituelle Reinigung hin: Sie besteht schlicht aus den Namen der beiden Götter, die während der entsprechenden Handlung Izanagis entstehen: Kamu-*naobi*- und Ō-*naobi*-no-kami. Diese Namen wiederum spielen auf Heilung an (modernjap. *naosu* = heilen). Zugleich stellen die Handbewegungen Sonne und Mond dar. Auch im vorhergehenden Ritus wird die Genese von Sonne und Mond mit einer Art Selbstreinigung assoziiert. Da im Ritus und im Mythos alle Beziehungen grundsätzlich wechselseitig sind, kann man davon ausgehen, daß so wie im Mythos Sonne und Mond aus der Reinigung entstehen, im Ritus die Reinigung aus der Darstellung von Sonne und Mond zustande kommt. Darin scheint der Kern der dem Tenno anheimgegeben Rituale zu bestehen.

Die beiden in 3/h beschriebenen Übungen mit den Händen machen darüber hinaus den Yin Yang Bezug des gesamt Ritualzyklus besonders deutlich, ohne daß die rituelle Sprache den Wortschatz der Mythen verläßt. Yin und Yang werden nicht direkt angesprochen, sondern als Sonne und Mond codiert: Links ist Yang, bzw. die Sonne. Yang steigt auf, daher beginnt die linke Hand, die die Sonne darstellt, ihre kreisende Bewegung in Richtung links oben. Rechts ist Yin, bzw. der Mond. Die rechte Hand stellt daher den Mond dar. Yin sinkt ab, daher verläuft die Kreisbewegung zuerst nach rechts unten.

[4/a] Hier entwirft Kanetomo eine Folge von Alltagsriten, die sich offenbar monatlich wiederholen. Die Bezeichnungen „Sonntag“ (*nichiyō*) und „Mondtag“ (*getsuyō*) beruhen auf jener chinesischen Zeiteinteilung, die sich auch in den Namen der modernen japani-

⁸ Obiges ist ein Mysterium des tiefsten Geheimen, das von den beiden Göttern Izanagi und Izanami an Ame-no-koyane weitergegeben wurde. Diese eigens für den Einen Menschen bestimmte Überlieferung wurde in mündlicher Form (*kuketsu*) ergebenst an Seine Majestät übertragen. Seid ehrerbietig und fleißig!

schen Wochentage niedergeschlagen hat, damals aber nicht allgemein üblich war. Die Namen kombinieren Sonne und Mond, die für Yin und Yang stehen, mit den Elementen der Fünf Wandlungsphasen (Wasser, Feuer, Holz, Metall, Erde), die auch die Namen der Fünf Planeten (Mars, Venus, Jupiter, Merkur und Saturn) sein können. Nach diesem Siebentagewochen-Schema soll der Tenno also Kanetomos Riten vollziehen, zunächst von Sonnentag zu Sonnentag, dann, nach einem Intervall von sieben Tagen, von Montag zu Montag.

[5/b] Dieser Text enthält möglicherweise bloß eine Spezifikation zu 4/a. Beide Rituale enthalten keine ausgesprochen esoterischen Elemente. Die erwähnten Gebete (*ki'nen*) dürften dem Ausdruck von persönlichen Wünschen des Tenno vorbehalten sein. Auch die Charakterisierung der Geheimhaltungsstufe kommt ohne die sonst üblichen Epitheta aus und besagt schlicht „Geheimnis“ (*himitsu*) und „orale Überlieferung“ (*kuketsu*).

[6/c] Kanetomo zitiert zunächst die Episode von der Entstehung des Windgottes und der Nahrungsgöttin aus dem *Nihon shoki*, und bezeichnet diese Stelle als „höchstes Mysterium der Geheimnisse“.⁹ Prinzipiell dürfte ihm an dieser Stelle besonders gefallen haben, daß die Götter aus dem Atem entstehen. Für „Atem“ steht hier das Zeichen *ki* 気, das auch den göttlichen Urstoff (chin. Qi) bezeichnet, aus dem alle Materie besteht. Wie wir etwa in den *Shintō taii* erkennen können (s. Kap. 6), spielt diese taoistische Vorstellung eine bedeutende Rolle in Kanetomos Denken. Wo aber liegt der Bezug zur Augenwaschung, die im Titel des Textes angesprochen ist? Möglicherweise liegt die Antwort in der folgenden Zwischenüberschrift „Ritus der Ehrennamen der Drei Götter der Augenwaschung“: Die Namen der Windgottheit (Shina-tobe und Shina-tsu-hiko) und der Nahrungsgottheit (Uka-no-mitama) sind also Ehrennamen (*songō*) der „Drei

⁹ Die „Götterschrift“ (*shinsho*), auf die sich Kanetomo hier beruft, mag eine eigene exegetische Schrift sein. Auch im MY werden bestimmte Auslegungen unter Berufung auf die, bzw. eine „Götterschrift“ belegt.

Götter der Augenwaschung“, d.h. sie werden mit den bei der Augenwaschung entstehenden Göttern amalgamiert. Welche Götter das genau sein könnten, wird offen gelassen. Streng nach dem *Nihon shoki* müßte es sich um Amaterasu, Tsukiyomi und Susanoo handeln, denn diese werden ausdrücklich als drei Gottheiten zusammengefaßt (NKBT 67: 96). Allerdings entsteht Susanoo aus Izanagis Nase und wird auch sonst in Kanetomos Ritus nicht erwähnt. Vielleicht sind die „Drei Götter der Augenwaschung“ daher die in drei Dreiergruppen angeordneten neun Götter, die in Text 7/d erwähnt sind (s.u.).

Interessanter ist, was Kanetomo in 6/c mit den drei Götternamen anstellt. Ganz offensichtlich werden sie hier zu mehr oder weniger arbiträren Gebetssilben in der Art eines buddhistischen *mantras*. Gerade ihre Unverständlichkeit verleiht ihnen Bedeutungskraft. Dennoch bleibt die Frage, was die seltsame Reihenfolge der Aufzählung motiviert. Um meine Schlußfolgerung gleich vorwegzunehmen: Ich bin überzeugt, daß Kanetomo die Götternamen hier zur lautlichen Darstellung eines Orakelzeichens aus dem *Yijing* verwendet. Dabei kommt es weniger auf den tatsächlich ausgesprochenen Namen, sondern auf die Anzahl der Götternamen an, die in einem der Quelltexte, dem *Shujō gosōden kirikami* von Kanetomos eigener Hand, auch deutlich als Zahlenfolge herausgestrichen ist: 3–2–3 und 2–3–2 (s. Demura 1997: 194).

Diese Aufteilung in zwei Zahlengruppen entspricht der Darstellung eines *Yijing*-Hexagramms in Form von zwei mal drei Linien (Trigrammen). Dementsprechend können die dem linken, und dem rechten Auge zugeordneten Götternamen wie ein Trigramm aus dem *Yijing* gelesen werden. Jedes der acht Trigramme des *Yijing* besteht aus drei Linien, die entweder unterbrochen sein können oder durchgehend. Eine durchgehende Linie ist Yang, sie entspricht der Drei, der elementarsten Yang-Zahl. Eine unterbrochene Linie ist Yin (= Zwei, die elementarste Yin-Zahl). Das linke Auge, das auch für die Sonne steht, (links und Sonne sind beide Yang) erhält somit das Schema Yang–Yin–Yang oder durch ein graphisches Trigramm ausgedrückt ☰. Dieses Trigramm steht im *Yijing* für Yang-haftes, unter anderem für die Himmelsrichtung Süden, für den Sommer und für das Feuer. Das rechte Auge (= Mond = Yin) erhält das Schema Yin–Yang–Yin, bzw. das Trigramm ☷. Es steht für den Yin-haften Nor-

den, den Winter und das Wasser (vgl. Wilhelm 1996: 249). Zusammen ergeben die beiden Trigramme das Hexagramm ䷧ (das im *Yijing* als letztes der insgesamt 64 Hexagramme aufgelistet ist).

Damit sind die vorerst unscheinbaren Götternamen also stark mit symbolischem Gehalt aufgeladen: Es erfolgt eine Beschwörung der beiden Urkräfte Yin und Yang mittels der Aufzählung von Namen, die wiederum auf Qi, auf die Ursubstanz des gesamten Universums verweisen und beide Instanzen werden mit den Schöpfungsakten Izanagis in Verbindung gebracht. Doch schlußendlich hat auch das gesamte Hexagramm ䷧ eine eigene Bedeutung: Es trägt die chinesische Bezeichnung *weiji* 未濟, jap. *bisei*, was als „hoffnungsvoll“, wenn auch „noch nicht vollendet“ zu deuten ist. Es kennzeichnet eine schwierige Situation, in der die richtige Entscheidung aber zum vollendeten Erfolg führen wird. So jedenfalls die klassische Deutung von Richard Wilhelm (1996: 233–234). Es ist durchaus möglich, daß Kanetomo selbst diese Interpretation bewußt in seinen Ritus einbaute. In jedem Fall steht fest, daß die vorerst obskuren Schemata, nach denen er die drei Götternamen zusammenstellte, einen Sinn ergeben, wenn man sie auf der Grundlage des *Yijing* interpretiert. Üblicherweise werden Stäbchen ausgezählt und in Linien dargestellt, um zu einem divinatorischen Hexagramm zu gelangen, Kanetomo benützt in diesem Ritus Götternamen.

[7/d] Der Text ist mit dem gleichen Datum versehen wie der vorhergehende und dürfte als erklärender Zusatz zu den Drei Göttern der Augenwaschung zu verstehen sein. Kanetomo rekapituliert die Namen der ersten neun Gottheiten, die aus der Purifikation im Fluß, unmittelbar vor Erschaffung von Sonne und Mond, geboren werden. Sie sind nach Kanetomo aus Izanagis Augen entstanden, was aus dem *Nihongi*-Text nicht hervorgeht. Innerhalb dieser neun Gottheiten sind Kamunaobi und Ōnaobi, wie bereits erwähnt, besonders interessant, denn sie versprechen schon durch ihre Namen „Heilung“ (s. 3/h).¹⁰ Dies wird auch in den erklärenden Worten am Schluß des Textes bekräftigt.

¹⁰ Das *Nakatomi harae kunge* setzt Kamunaobi mit dem Schrein für den „Rauhen Geist“ (*aramitama*) von Toyouke, einem Hilfsschrein des Äußeren

[8/h] Dieser Ritus findet sich in Kiyowara Nobukatas Manuskript zwar zwischen den Riten 6/c und 7/d eingeschoben, entstand aber laut Datum neun Jahre später. Er unterscheidet sich vor allem durch stärker ausgeprägte buddhistische Elemente von den vorhergehenden Riten. Die Handzeichen und Formeln sind hier z.B. als *in* 印 und *myō* 明 bezeichnet, Termini aus dem buddhistischen Kontext, die für *mudrā* und *mantra* stehen. Was man sich unter dem Handzeichen „Körperschutz-*kami*“ (*goshinjin-in*) genau vorzustellen hat, und wie es mit dem „Körperschutz“ (*kami*)-Ritual der großen Zyklen in Zusammenhang steht (s.u.), ließ sich bislang noch nicht eruieren, das Sonnen-Handzeichen (*nichi-in*) könnte allerdings identisch mit dem „Handzeichen der Sonnenscheibe“ (*nichirin-in*) sein, das sich bei Demura (1997: 266) auf der Grundlage eines weiteren Manuskripts von Kiyowara Nobukata zitiert findet. Die beiden Hände formen hierbei einfach einen Kreis.

Die Ausdrücke „Barmherziges Auge“ und „Unendliches Meer des Glücks“ sind wahrscheinlich wirklich buddhistischen Sūtren entnommen. Ansonsten finden sich jedoch auch in diesem Text die bereits bekannten Elemente, die auf dieselben mythischen Episoden verweisen wie zuvor.

Insgesamt scheint im ganzen Ritenzyklus die Idee der Reinigung, Läuterung, Tilgung von Übel, etc. im Vordergrund zu stehen, wobei der Tenno sich mit Izanagi identifizieren und seine mythischen Handlungen symbolisch nachvollziehen soll. Diese Idee vervielfältigt sich in einem dichten Netz von Anspielungen, die sich überlagern und so dieses recht einfache Grundschema in ein komplexes Beziehungsgeflecht einhüllen. Kanetomos Kompositionstechnik bedient sich dabei geschickt der vielschichtigen Erzählstruktur des *Nihon shoki*. Im *Nihon shoki* spannen sich von der Erschaffung der ersten Insel Onogoro-shima durch Izanami und Izanagi eine Fülle von Handlungsfäden, die auf verschiedenen Bahnen in der Geburt Amaterasus wieder zusammenlaufen. Ebenso verfährt Kanetomo in

Schreins von Ise, gleich und spricht ihm ebenfalls besondere purifikatorische Fähigkeiten zu (vgl. Teeuwen und van der Veere 1998: 44).

seinen Riten. Er leitet den Zyklus unter Bezugnahme auf die Erschaffung von Onogoro-shima ein, konzentriert sich dann aber – unter leichter Abänderung des Grundtextes – auf drei mythische Handlungen: Waschung der Augen im Fluß; reinigendes Blasen (*fukiharau*); Spiegel in die Hand nehmen. Alle drei Handlungen bringen im Mythos *kami* hervor, sind mit reinigender Kraft verbunden und stellen gleichsam eine Einleitung der Geburt Amaterasus dar. Bei Kanetomo verweisen sie alle letztlich auf die Entstehung von Sonne und Mond. Diese vom Tenno nachzuvollziehenden Handlungen können einander ohne Schwierigkeiten substituieren: In den Riten 2 und 3 entspricht der Titel dem Inhalt des Rituals – „Augenwaschung“ (2) ist mit der Beruhigung des Geistes durch das Auge verbunden, „Weißer Spiegel“ (3) mit der Bewegung von Sonne und Mond, symbolisiert durch die Hände. In Ritual 6 hingegen folgen auf „Augenwaschung“ die durch den Atem entstandenen Götter und in Ritual 7 stehen unter dem Titel „Weißer Spiegel“ die Namen der Götter aus der Waschung im Fluß. Der multiple Sinngehalt, den jedes einzelne Element auf diese Weise zugesprochen bekommt, scheint durch das *Nihon shoki* in gewisser Weise legitimiert: Setzt man eine theologisch-exegetische Sicht voraus, wie sie etwa auch die Buddhisten gegenüber widersprüchlichen Sūtren entwickelt hatten, so stellt jede einzelne Variante eine gleichermaßen wahre Schilderung dar, und drückt damit die gleiche Wahrheit wie alle anderen Varianten aus. Jedes einzelne Element verweist damit auf ein Gemeinsames, Unge-sagtes, das erst aus dem Ensemble aller Elemente entsteht. Unter diesem Gesichtspunkt ist gerade die Widersprüchlichkeit des *Nihongi* ein Merkmal, das es etwa gegenüber dem *Kojiki* auszeichnet. Sie gestattet rein technisch ein viel reicheres Spiel mit Bedeutungen als eine einfache lineare Erzählung. Es dürfte also nicht nur an der historischen Beziehung der Urabe zu diesem Text liegen, daß Kanetomo in ihm den wichtigsten kanonischen Klassiker für seine Lehre fand.

Wie wir gesehen haben, bedient sich Kanetomo jedoch nicht allein der mythischen Erzählung, er bringt auch das Yin Yang Denken mit ins Spiel. Über Yin und Yang fließt schließlich auch die Orakeltechnik des *Yijing*, die seit jeher ein Bestandteil der Urabe'schen Familientradition gewesen sein dürfte (s. Kapitel 3), in die

Ritenproduktion mit ein. Kanetomo muß dabei dem Mythos nicht über Gebühr Gewalt antun, denn wie bereits Aston festgestellt hat, gibt es zwischen der japanischen und der chinesischen Mythologie eine ganze Reihe von Parallelen.¹¹ Kanetomo treibt den in der mythischen Erzählung auftauchenden Dualismus von Yin und Yang nur noch ein wenig weiter und kodiert ihn konsequent nicht nur durch die Geschlechter Mann und Frau, sondern auch durch die Himmelskörper Sonne und Mond¹², etc.

Schließlich lassen sich natürlich auch buddhistische Einflüsse finden, selbst wenn sich Kanetomo in seinen rituellen Formeln offenbar ganz bewußt bemüht, sein Vokabular auf den mythologischen Sprachschatz zu beschränken.¹³ Vor allem die Organisation, bzw. die gestalterischen Prinzipien seiner Riten legen davon Zeugnis ab. Was beispielsweise die Geheimhaltungsringe betrifft, bedient sich Kanetomo ausschließlich der Terminologie des esoterischen Buddhismus, wobei anzumerken ist, daß sich diese Terminologie schon vor Kanetomo nicht nur im Shinto, sondern auch in nicht-religiösen Bereichen wie etwa dem Nō Theater ausgebreitet hatte.

¹¹ Aston (1998: 28, Anm. 2) vermerkt beispielsweise, daß nach einem chinesischen Mythos die Sonne aus dem linken, der Mond aus dem rechten Auge des Gottes Pangu (P'an-ku) entstand, und daß also auch der chinesische Mythos eine ähnliche links-rechts Symbolik kennt. Eberhard (1987: 178–179) schreibt dazu, daß das Primat der linken Seite im chinesischen zwar nicht immer zweifelsfrei gegeben ist, aber doch die linke Hand dem männlichen Yang, die rechte dem weiblichen Yin entspricht.

¹² Die Erzählungen von Amaterasu bereiten dabei natürlich gewisse Schwierigkeiten, denn Amaterasu repräsentiert die Sonne (Yang) und ist zugleich weiblich (Yin). Kanetomo zeigt vielleicht aus diesem Grund wenig Neigung, den Namen dieser Gottheit zu erwähnen, und vergöttlicht die Sonne lieber unter Bezeichnungen wie *nichirin*, *nitten*, *hi-no-kami*, etc. (Es gilt hier jedoch auch die erwähnten Spannungen zum Hauptschrein der Amaterasu in Ise zu berücksichtigen.) Amaterasu-ōkami 天照大神 wurde im übrigen im Mittelalter meist Tenshō dajin gelesen und von vielen für männlich gehalten.

¹³ Wie Beispiele vor und nach Kanetomo beweisen, war es in der von der *honji suijaku* dominierten spirituellen Atmosphäre des Mittelalters gang und gäbe, die *kami* mit *dhāraṇī*-Formeln anzurufen, die auf japanisiertem Sanskrit beruhten und auch in entsprechenden Schriftzeichen niedergeschrieben wurden.

Wie anhand des MY deutlich gezeigt werden kann, hatte Kanetomo außerdem ein besonderes Interesse an der buddhistischen Dreiteilung ritueller Handlungen in Taten des Körpers, des Mundes und des Geistes (*sangō*), durch die nach *mikkyō*-Doktrin eine spirituelle Vereinigung mit dem Buddha (bzw. Dainichi Nyorai) zustande gebracht werden kann. In der Praxis entspricht dem eine Übereinstimmung von rituellen Handzeichen, Formeln und meditativen Techniken. Die Kombination von Handzeichen und Rezitationsformeln läßt sich auch in den angeführten Texten unschwer nachweisen, im Ritus von 1489 findet sich sogar der buddhistische Terminus *inmyō*, der eben diese Kombination bezeichnet. Dies bedeutet natürlich nicht notwendiger Weise, daß Kanetomo auch die meditative Komponente der esoterischen Triade bewußt in seinen Zyklus integrierte. Anzeichen dafür gibt es allerdings: Es wäre z.B. denkbar, daß sich die erwähnten mythischen Handlungen des Izanagi als ein Ensemble der Taten des Körpers, des Mundes und des Geistes interpretieren lassen:

Spiegelepisode – Hand ergreift (oder formt) den Spiegel/ die Himmelskörper, Hand formt *mudrā* → Handlung des Körpers.

Fort-Blasen – Mund erzeugt Gottheiten, Mund erzeugt Gebetsformeln → Handlung des Mundes.

Augen waschen – Auge rein, Geist rein („das Auge beruhigt das Herz“) → Handlung des Geistes.

Wenn man berücksichtigt, wie kunstvoll das Konzept der Drei Handlungen im wahrscheinlich nur wenige Jahre nach der Initiation des Tenno entstandenen MY in die Theologie des Yoshida Shinto eingebettet ist (s. Kapitel 6), wäre es jedenfalls höchst verwunderlich, wenn Kanetomo nicht auch schon 1480 derartige Gestaltungsprinzipien im Kopf gehabt hätte.

5.2. Die Großen Zeremonien

Die bedeutendsten Zeremonien oder Ritualzyklen des Yoshida Shinto werden in den Yoshida Quellen selbst als *Sandan gyōji* (Rituale der Drei Altäre¹⁴) bezeichnet. Es handelt sich um drei Zyklen, für die der Yoshida Shinto jeweils einen eigenen Altar kreierte, der bis in die kleinsten Details festgelegt war. Jeder dieser Zyklen besteht aus einer langen Folge von rituellen Einzelschritten. Ein solcher Einzelschritt erscheint oft schon für sich genommen wie ein in sich geschlossenes Ritual. Den gesamten Zyklus zur „Aufführung“ zu bringen war sicherlich ein erheblicher zeitlicher Aufwand. Die einzelnen Zeremonien oder Ritualzyklen sind:

- A) Die *Abfolge der Achtzehn Shintō* [von den Drei Uranfängen] ([*Sangen*] *jūhachi shintō shidai*),
- B) die *Zeremonie des Urquells* (*Sōgen gyōbō*) und
- C) die *Große Feuerzeremonie des Einzigen Shinto* (*Yuishintō daigoma*).¹⁵

A ist der kürzeste Ritenzyklus.¹⁶ Er verlangt außerdem die einfachste Ausstattung. Wahrscheinlich wurde er am häufigsten zur Aufführung

¹⁴ „Altar“ = *dan* 壇, in älteren deutschen Übersetzungen als „Weihebühne“ wiedergegeben.

¹⁵ Die Manuale der drei Hauptzeremonien sind in ST (7/9: 1–45) und in Demura (1996: 238–439; ergänzt durch Kommentare und erläuternde Primärquellen) enthalten. Demura hat besonders Zeremonie A breite Aufmerksamkeit gewidmet, indem er zwanzig Manuskripte davon miteinander verglich. Seine Untersuchung zeigt auf, daß sich die Fassungen generell nur hinsichtlich ihrer Ausführlichkeit, nicht aber hinsichtlich ihres Inhalts unterscheiden und letztlich direkt auf Kanetomo zurückzuführen sind.

In westlicher Sprache findet sich eine kurze Skizze von Zeremonie A von Nelly Naumann (1994: 69–70), basierend auf Demura 1975.

¹⁶ Entsprechend den äußerst knappen Manualen der Drei Zeremonien in ST 7/9 müßte B ungefähr doppelt so lang, C mehr als vier mal so lang wie A gedauert haben. Die Manualen listen zwar die einzelnen Schritte der Zeremonien sehr säuberlich auf, kennzeichnen die einzelnen *kaji*-Riten aber oft nur durch den Titel. Löst man diese Kurzangaben auf, wie Demura dies im Fall der *Achtzehn*

gebracht, denn Reste davon haben bis heute überdauert. B beinhaltet eine Reihe von Gemeinsamkeiten mit A. Der Zyklus besteht aus neun Abschnitten mit mehreren, immer wiederkehrenden Teilriten. C rankt sich um die Verbrennung von Dufthölzern analog buddhistischen *goma*-Riten, was sowohl den Aufbau des Altars als auch die Struktur des Ritus beeinflusst. Dieser Zyklus besteht aus zwölf Abschnitten, die ebenfalls viele Wiederholungen aufweisen. Grundsätzlich läßt sich feststellen, daß alle drei Zeremonien auf sehr ähnlichen kompositorischen Techniken beruhen, und sich in erster Linie in Länge und Komplexität der Anwendung dieser Techniken unterscheiden. Im folgenden wird Zeremonie A in ihrer Gesamtheit besprochen, während B und C nur auszugsweise herangezogen werden. Eine kommentierte Übersetzung von A findet sich außerdem im Anhang.

Im Mittelpunkt der rituellen Handlungen von A steht das Element Wasser. Wie Feldforschungen in den fünfziger Jahren ergeben haben, wurden in Yoshida-affilierten Schreinen in der Provinz Fukushima aber auch Feuerzeremonien, die auf den Manualen von A beruhen, durchgeführt.¹⁷ Diese Tradition soll bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts zurückreichen, als Fukushima zu einer der Hochburgen des Yoshida Shinto wurde (ST 7/9: 47; s.a. Okada 1954). Feuerzeremonien werden noch heute in vielen Schreinen Fukushimas vornehmlich zu Neujahr durchgeführt, wenn auch in unterschiedlich stark vereinfachter Form (Fukushima-ken jinchō 1954: 31–37). Ob

Shintō Zeremonie (A) getan hat, so ergibt sich eine Szenenabfolge, die sicher die Länge von so manchem Nō-Stück überschreitet.

¹⁷ ST 7/9 beinhaltet eine rezente Beschreibung des sogenannten *Sangen jūhachishintō goma gyōji sahō*. Diese leicht abgewandelte Variante der Achtzehn Shintō Zeremonie wurde 1943 von Miyaji Naokazu und 1950 von Okada Yoneo und Miyaji Harukuni in Fukushima (Futaba-gun/ Kiyobashi-mura/ Kifune jinja) aufgezeichnet. Ihre Feldforschungsberichte erschienen erstmals 1954 in einer unverkäuflichen Broschüre des Schreinamtes von Fukushima (Fukushima-ken jinchō). Die dokumentierte Zeremonie folgt in der Dramaturgie weitgehend Ritualzyklus A, beinhaltet aber zusätzlich Verbrennungsriten (s.a. Anhang, *Jūhachishintō shidai*).

daneben die ausführliche Feuerzeremonie C auch praktiziert wurde, ist mir nicht bekannt.

5.2.1. Rituelle Ausstattung

Die Altäre des Yoshida Shinto sind zwar je nach Zeremonie unterschiedlich, haben aber diverse Grundelemente gemeinsam.¹⁸ Sie bestehen alle aus einem niederen Tisch, vor dem der Priester auf einem Kissen oder Hocker Platz nimmt.¹⁹ Von dort aus vollzieht er den Großteil der rituellen Handlungen, hier hat er die dazu nötigen rituellen Instrumente um sich. Diese Altäre lassen sich rein äußerlich unschwer auf Vorbilder aus dem esoterischen Buddhismus zurückführen. Die wenigen bis heute erhaltenen Exemplare und Darstellungen ähneln namentlich den sogenannten *goma*-Altären, die man etwa in Fudō-Myōō geweihten Verehrungsstätten häufig findet. Aus Yoshida Sicht gibt es jedoch bezeichnende Unterschiede, beispielsweise, daß Yoshida Altäre rot, buddhistische dagegen meist schwarz lackiert sind. Außerdem sind Yoshida Altäre durch *torii* und Papiers Schmuck (*gohei*) als *kami*-Kultobjekt gekennzeichnet.

Der zentralste Bestandteil einer Yoshida Zeremonie ist eine Art Kelch mit der Bezeichnung *taigen-ki* (Gefäß des Großen Ur-

¹⁸ Zur spezifischen Ausstattung rezentner Yoshida Zeremonien s.a. Anhang.

¹⁹ In Okada Shōjis Einführungsartikel in ST 7/9 ist neben einer Primärquelle mit detaillierter graphischer Darstellung, dem *Shindan daigi* von Yoshida Kanehara (1741–1799), auch eine Photographie der rezenten Sōgen-Halle des Ebisawa Inari Schreins in Fukushima mit den drei Altären wiedergegeben (Okada 1991: 27–42).

Ich selbst konnte diese Halle zwar noch nicht selbst besichtigen, habe jedoch dank der freundlichen Vermittlung von Prof. Sugahara Shinkai ein Set der drei Yoshida Altäre, das erstaunlicherweise im Rinnō-ji in Nikkō aufgestellt ist, zu Gesicht bekommen. Es befindet sich im ersten Obergeschoß eines Neubaus, in dem ansonsten auch *goma*-Zeremonien nach Tendai-Ritus (*taimitsu*) vollzogen werden. Die Gegenstände, mit denen diese Yoshida Altäre des Rinnō-ji geschmückt sind, entstammen allerdings nicht dem Yoshida Shinto.

sprungs).²⁰ Dieser Kelch steht auf einem vier- oder achteckigen schwarzgelackten Tablett²¹ vor dem Priester auf dem Altar. Die Ecken dieser Unterlage markieren die Position weiterer, kleinerer Gefäße, die als *mikyū* 御宮 (ehrwürdige Schreine) bezeichnet werden. Je nach Zeremonie kann der Kelch von vier oder acht solchen Schreinen umgeben sein. Die Position des *taigen*-Kelchs in der Mitte wird auch *honkyū*, oder *moto-tsu-miya* 本宮 „Basis“- oder „Hauptschrein“, genannt. Diese Anordnung schafft ein grundlegendes symbolisches Orientierungsmuster. Sie erinnert an das esoterische Mandala der Diamant-Welt (*Kongō-kai*) mit Dainichi in der Mitte, umgeben von acht weiteren Buddhas. Unmittelbar steht sie jedoch mit der chinesischen Kosmogonie, den vier oder acht Himmelsrichtungen, und damit wiederum mit dem Orakelsystem des *Yijing* und seinen acht Trigrammen in Zusammenhang. Dies läßt sich daraus erkennen, daß jeder einzelnen „Schrein“-Position eine Silbe zugeordnet ist, die dem Namen eines Trigrammes (und einer Himmelsrichtung) entspricht.²² Während der Zeremonie werden diese Silben oft in bestimmten Reihenfolgen rezitiert und übernehmen damit wiederum die Funktion der Sanskrit-Silben, aus denen die Mantren des esoterischen Buddhismus bestehen.

²⁰ Nur C, das Große Feuer-Ritual, die aufwendigste und prestigereichste Yoshida Zeremonie, hat in der Mitte des Altars ein Kohlebecken, das auf einer achteckigen Unterlage ruht. Der Aufbau dieses Altars weicht überhaupt ein wenig von den restlichen ab, da er für drei Priester Platz bietet.

²¹ Das achteckige Tablett wird als Yata-bon (Achthand-Tablett) bezeichnet, was an den mythischen Yata-Spiegel, eine der Drei Throninsignien, erinnert (Okada 1991: 35).

²² Es entspricht im übrigen der chinesischen Orakel-Praxis, den Platz, den jedes einzelne Trigramm in einem symbolischen Ordnungsgefüge einnimmt, als „Palast“ 宮 (oder eben „Schrein“) zu bezeichnen. Wie Granet erklärt, „kommt ein jedes der 8 Trigramme unter dem Einfluß des Höchsten Einen (*T'ai-i*) an den ihm gemäßen Platz (*kung* = Palast, Zimmer 宮); jeweils nachdem es vier Trigrammen ihren Platz angewiesen hat, ruht das Große Eine im Mittelpunkt.“ (Granet 1998: 137) Granets Großes Eines findet im Yoshida Ritus seine Entsprechung im *taigen*-Gefäß.



Abb. 4: Schematische Skizze eines Yoshida Altars (Quelle: ST 7/9: 335)

In der Mitte das *taigen* 太元 Gefäß (hier auch als *moto-tsu-miya* 本宮 „Hauptschrein“ bezeichnet), rund herum die acht weiteren „Schrein“-Gefäße, inklusive der Zahl, nach der sie abzuzählen sind, ihrer chinesischen Bezeichnungen und des natürlichen Elements, das gemäß der chinesischen Kosmologie der jeweiligen Richtung entspricht (s.a. S. 179).

Bevor wir darauf genauer eingehen, jedoch noch einige Worte zu den weiteren Utensilien eines Yoshida Rituals:

Zwischen *taigen*-Kelch und dem Sitz des Priesters befindet sich in der Regel ein kleines *torii*, das auf dem Altartisch steht und sozusagen den Eingang zum zentralen rituellen Bereich markiert, in den nur die Hände des Priesters eindringen. Innerhalb dieses Bereich finden sich sogenannte Glocken (*suzu*), wobei es sich eher um eine Art *vajra* mit Sonnen-, bzw. Mondornament handelt (s. Grapard 1992a: 51). Weiters finden sich ein ganzes Glockenspiel von fünfzig Glöckchen und diverse dekorative Elemente (natürlich mit symbolischer Bedeutung) wie *gohei* in verschiedenen Farben, Blumenvasen und ein Spiegel, der auf einem stilisierten Baum angebracht ist (vgl. auch Grapard 1992a: 49 und 51, Abb.). Vor dem *torii* sind zwei längliche Behälter, in denen zwei Arten von Stäbchen stecken, die der Priester während der Zeremonie verwendet: *Ōnusa*, Stöcke, an denen Bast- oder Hanffäden hängen, und die traditionell bei Shinto-Purifikationen (*harae*)

verwendet werden, sowie einige dünne gerade Stäbe aus Sakaki-Zweigen, die der Yoshida Shinto *kunato*²³ nennt.

Neben dem Sitz des Priesters stehen (getreu dem Vorbild des buddhistischen *goma*-Altars) links und rechts zwei Tischchen, die weitere Utensilien bereithalten: Links das Manual der Zeremonie (*shidai-chō*) und eine Schale mit Opferreis, rechts eine „Klingelschale“ (*uchinarashi*) mit Schlegel (eine Art Musikinstrument, auch in *mikkyō*-Ritualen verwendet), eine sog. „Blätterklemme“ (*habasami*, in die im Lauf des Rituals ein einzelnes Sakaki-Blatt gesteckt wird) und ein Wassergefäß.

5.2.2. Abfolge

Alle großen Ritualzyklen werden von ähnlichen Anfangsschritten eingeleitet. Im folgenden ein Überblick über die Anfangsriten von Zeremonie A und B, die weitgehend identisch sind.

- ▷ Sie beginnen jeweils mit dem *torii* Ritual: Der Priester bleibt unter dem *torii* stehen, durch das er den Altarbereich betritt, versenkt sich in Meditation (schließt die Augen), formt mit den Händen die „Himmelstor-*mudrā*“ (*tenmon-in*) und spricht dazu ein „*mantra*“ in der Form eines *waka*:

Wenn wir durch das *torii* treten, in dem die Götter sind, so
begeben wir uns mit diesem Körper leicht und einfach in den
Palast von Sonne und Mond.

- ▷ Dann tritt der Priester an den Altar, verneigt sich und nimmt Platz. Eventuell schlägt er nun das *uchinarashi* an.

²³ 峠紳/久奈登. Im *Nihon shoki* „*funato*“ (NKBT 67: 94). Name des Stockes, den Izanagi von sich warf, bevor er sich der Reinigung unterzog. Auch Bezeichnung des Wegegottes (Sae-no-kami). Dazu findet sich eine Erklärung von Kanetomos Sohn Nobukata: „*Kunato* ist ein Stock ähnlich wie der Stab zum Verspritzen des Weihwassers, er ist ein *shaku* und fünf *sun* (45cm) lang. Es gibt davon 15, entsprechend den jeweils fünf Wandlungsphasen der Drei Uranfänge. Er ist etwas dicker als ein Eßstäbchen. Man macht ihn aus einem Sakaki-Zweig, den man im 4. Monat bei zunehmendem (Yang) Mond schneidet.“ (Demura 1975: 36)

- ▷ Es folgt, ähnlich wie in Zeremonien des esoterischen Buddhismus, ein „Körperschutz-Ritual“, das im Yoshida Shinto aus fünf Stufen, bzw. Strophen besteht. Begleitet sind diese Strophen jeweils von einer *mudrā*.²⁴

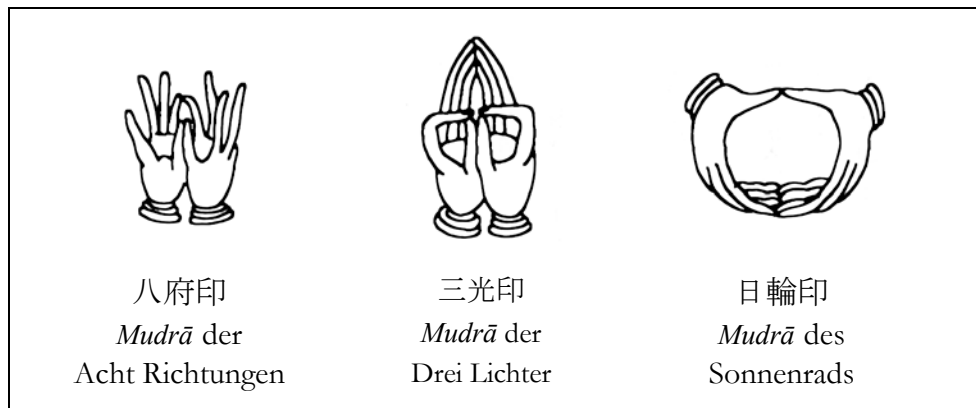


Abb. 5: *Mudrā* des Yoshida Shinto (nach Demura 1997: 266)

- ▷ Nun nimmt der Priester einen *kunato*-Stab und legt ihn feierlich auf den *taigen*-Kelch, nimmt dann einen *ōnusa*-Stab verneigt sich und stellt ihn in den dafür vorgesehenen Behälter zurück.
- ▷ Es folgen *kaji*-Riten, die aus Rezitation und Handzeichen bestehen, nämlich *Dreifaches Kaji* (*Sanshu kaji*) und *Kaji der Reinheit der Sechs Sinne* (*Rokkon shōjō kaji*). Sie kommen z.T. in späteren Abschnitten des Rituals, aber auch in anderen, weniger ausladenden Zeremonien des Yoshida Shinto immer wieder vor.

An dieser Stelle beginnen Ritualzyklus A und B sich deutlich von einander zu differenzieren. Wir können also annehmen, daß hier der eigentliche Beginn der spezifischen Zeremonie liegt. Er gestaltet sich im Fall von A folgendermaßen:

- ▷ Zunächst erfolgt das *Kaji des Urwassers des Einen Qi*²⁵ (*Ikki gensui*)

²⁴ Zum Körperschutz-Ritual (*goshinjin-pō* 護身神法) vgl. die Übersetzung der *Achtzehn Shintō Zeremonie* im Anhang, Abschnitt 5. S.a. Demura (1997: 262–263). Zur Beschreibung der *mudrā* s. ST (7/9: 52–53); s.a. Demura (1997: 266).

²⁵ Ich verwende behelfsmäßig den chinesischen Ausdruck *qi* für das Zeichen 氣, wenn dieses die kosmologische Urmaterie bezeichnet, die je nach Kontext auch als „Urelement“ oder „Ursubstanz“ bezeichnet wird. Da es sich um eine Art Eigennamen handelt, schreibe ich Qi.

kaji): Aus dem Wasserkrug wird Wasser in den *taigen*-Kelch gegossen und dazu die Formel gesprochen:

Aus dem Himmlischen Brunnen lassen [die Götter] das reine, wunderbare Wasser des Uranfangs herab.²⁶

- ▷ Dann nimmt der Priester den *kunato*-Stab zur Hand und soll sich den Großen Ursprung (Taigen) vergegenwärtigen. Er rezitiert die Silben *Toho kami emi tame ono-goroshi-mawasu*²⁷ und sprudelt dabei durch mehrmaliges Auf- und Abbewegen das Wasser im *taigen*-Kelch auf.²⁸

Die ganze Szene spielt unzweideutig auf den schon erwähnten Weltenschöpfungsmythos von Izanagi und Izanami an, wobei der *kunato*-Stab zum himmlischen Speer wird, mit dem das Urgötterpaar im Wasser umher rührt. Wir erkennen hier also eine ähnliche symbolische Gestaltung der Weltentstehung wie in den Riten für den Tenno. Der eigentliche Ritus beginnt also mit einer Rückkehr zum Weltenanfang. Unmittelbar danach intoniert der Priester zum ersten Mal ganz bestimmte, *mantra*-artige Rezitationsformeln, die die Himmelsrichtungen ins Spiel bringen.

Der Wortlaut dieser Formeln konstituiert sich aus den kosmogonischen Epitheta der acht chinesischen Himmelsrichtungen, die zugleich die acht Trigramme des *Yijing* bezeichnen, und hier zu abstrak-

²⁶ *Ama-no-mana-i no kiyoku isagiyoki hajime no mizu o kudashi tamau* (s. Demura 1997: 267). Der Himmlische Brunnen, Ama-no-mana-i, kommt eigentlich nur in einer kurzen mythologischen Episode vor (Amaterasu wirft Susanoos Schwert hinein), wurde allerdings Gegenstand vieler mystischer Interpretationen (NKD 1: 418). Bezüglich der Lesung *hajime no mizu* besteht in den einzelnen Manualen offenbar Uneinigkeit. Es finden sich auch *moto no mizu* oder *gensui* (Demura 1997: 252).

²⁷ Der erste Teil dieses Spruchs entstammt dem Vokabular des Schildkröt-Orakels (vgl. Demura 1997: 530) und bedeutet: „Ferne Götter gebt uns Speise“. Im zweiten macht der Text aus dem Namen der Urinsel Onogoro-shima („Selbstgeronnene Insel“) das *makura*-Wort *ono-goroshi-mawasu* („von selbst gerinnend drehen“).

²⁸ Wie der von Okada Yoneo u.a. durchgeführten Feldforschung in Fukushima zu entnehmen ist (s. ST 7/9: 56).

ten Wortkombinationen kombiniert werden. Dies ist ein beliebtes Verfahren im Yoshida Shinto, durch das sich ohne Schwierigkeiten eine große Vielfalt von Rezitationsformeln erzeugen läßt. Diese Epitheta (deren ursprünglicher Sinn z.T. kaum mehr bekannt ist) lauten auf Japanisch *ken-kon-shin-son-kan-ri-gon-da* und werden üblicherweise mit den Zeichen 乾坤震巽坎離艮兌 geschrieben, die für die Himmelsrichtungen S, N, NO, SW, W, O, NW, SO stehen.²⁹ Kanetomo ordnet der überlieferten Aussprache jedoch folgende Zeichen zu: 見 (sehen), 根 (Wurzel), 神 (Gottheit), 尊 (majestätisch), 寒 (kalt), 利 (Nutzen), 言 (Wort), 陀 (steil). Diese Zeichen stammen teils aus dem Kontext der mythologischen Reichschroniken, teils werden sie auch in der sino-buddhistischen Umschrift von Sanskrit-Termini verwendet, was den dunklen Bedeutungsgehalt der prinzipiell arbiträren Silbenkombinationen entsprechend erhöht.

Wie bereits erwähnt, sind diese Silben auch den einzelnen „Schrein“-Gefäßen zugeordnet, die sich um das Gefäß des Großen Ursprungs auf dem Altar gruppieren. Jeder Kombination der Silben entspricht also auch eine Reihenfolge, in der der Priester diese „Schreine“ einzeln aufruft, bzw. mit dem *kunato*-Stab auf die entsprechenden Schreine deutet. Unterschiedliche Arten, die Schreine abzuzählen, korrelieren mit unterschiedlichen Rezitationsformeln, die wie dadaistische Gedichte von bisweilen beachtlicher Länge wirken. Besonders eindrucksvoll sind etwa die *Großen Formeln des Yin-Himmels und des Yang-Himmels* aus dem achten Abschnitt von Zeremonie B.³⁰

²⁹ S.a. S. 175, Abb. 4. Diese Zuordnung ist streng genommen nur eine von zwei möglichen Entsprechungen zwischen den Trigramm-Bezeichnungen und den Himmelsrichtungen. Sie entspricht dem Diagramm des Fuxi, des mythischen Erfinders der Trigramme. Der mythische König Wen, der die Hexagramme erfunden haben soll, überlieferte hingegen ein anderes Diagramm, wonach die hier angegebene Zeichenfolge den Himmelsrichtungen NW, SW, O, SO, N, S, NO, W entspricht. Siehe dazu Granet (1989: 137–138).

³⁰ Die Große Yin-Himmelsformel lautet:

Riririkon risonrikan gonkansonkan kenkanenri
Sonsonsonken sonrisonshin kenshinrishin gonshingonson
Shinshinshikon shinkanshinson konsonkanson dasondashin
Gongongonri gonkengonda ridakenda sondasongon
Kankankanda kanshinkanri darishinri konrikan

- ▷ Im vorliegenden Fall rezitiert der Priester an sog. „Yin Tagen“ die einfache „Yin Folge“, nämlich *Rison shingon kanken dakon* und umrundet dabei mit dem *kunato*-Stab den *taigen*-Kelch gegen den Uhrzeigersinn; an „Yang Tagen“ hingegen die Yang Folge: *Kangon shinson rikon daken*; Uhrzeigersinn. Im Anschluß daran zitiert er den *Nihongi*-Satz: „Und sie errichten die Achtklafter-Halle.“

Über die Achtklafter-Halle bringt der Ritus also recht schön den japanischen Mythos von der Weltentstehung mit den acht chinesischen Richtungen, bzw. Trigrammen, in Einklang. Dieses Naheverhältnis von japanischem Weltentstehungsmythos und chinesischer Kosmologie dürfte übrigens tatsächlich weit in die Geschichte der japanischen Mythologie zurückreichen, wie schon Nelly Naumann (1988: 59–60) in einem anderen Zusammenhang festgestellt hat.

- ▷ Unter dem Stichwort *Kaji des Wassergießens* (*shasui kaji*) rezitiert der Priester nun drei relativ lange *kaji*-Strophen, in denen etliche Schlüsselbegriffe des Yoshida Shinto refrainartig aneinandergereiht sind. Wir finden hier das Grundmuster Himmel, Erde, Mensch mit den Drei Geheimen Handlungen (*sangō*, bzw. *sanmitsu*) von Körper, Mund und Geist in Übereinstimmung gebracht (vgl. Einleitung und Kapitel 6). Auf ihren Grundinhalt reduziert, beschwören die drei Strophen den korrekten Vollzug ritueller Handlungen und stellen dafür durchaus weltliche Belohnungen in Aussicht. (Vgl. Anhang, *Jūhachi shintō shidai*, Abschnitt 12)
- ▷ Es folgen das *Konpon kaji* und das *Sangen hyōhyaku*, Gebete, in denen die Götter um Reinigung und Gewährung der Bitten angerufen werden.

Kenkenkenson kengonkenkon sonkongonkon rikonriken
Dadadakan dakondagon kangonkongon shingonshinda
Konkonkonshin kondakonken shinkendaken kankenkanon.

(ST 7/9: 16)

Für den Yang-Himmel gibt es eine ähnlich lautende Formel.

- ▷ Dann kommt es zur eigentlichen Herabrufung der Gottheiten: Zunächst werden die „Namen des Gottes des Großen Ursprungs“ aufgezählt, die wiederum nach Yin und Yang Tagen unterschieden werden.³¹ Anschließend werden die Gottheiten von insgesamt dreiunddreißig Schreinen aufgerufen. Am Beginn steht der Ise Schrein, dann die in Kanetomos Saijōsho kollektiv vertretenen Schreine der sechshundsechzig Provinzen, dann die Hasshinden; den Gott des Ursprungs eingerechnet rangieren die im Saijōsho repräsentierten Gottheiten also an erster Stelle. Es folgen weitere allgemein bekannte Schreine, angefangen mit den drei größten Hachiman Schreinen. Der eigentliche Yoshida Schrein wird auch genannt, erscheint aber erst an vierzehnter Stelle! Danach werden Gottheiten herabgerufen, die in bestimmten Ensembles zusammengefaßt sind, darunter auch solche buddhistischer, taoistischer oder sonstiger Provenienz. Selbst böse und unheilvolle Dämonen sind nicht ausgenommen.
- ▷ Nachdem also mehr oder weniger alles, was unter der Bezeichnung *kami*, *shinmei*, *jingi*, etc. rangiert, versammelt ist, folgt das „*Glocken-kaji*“. Der Priester nimmt dazu eine *vajra*-artige Glocke in die Hand, läutet sie und spricht:

Aware ana omoshiro ana tanoshi, ana sayake oke oke.

Es handelt sich dabei um Worte des freudigen Erstaunens, die sich dem Mythos zufolge dem Munde Amaterasus entranen, als sie ihre Seklusion in der Felsenhöhle beendete und vor die versammelten Götter trat.

³¹ Die Yin-Namen beginnen mit Ame-no-minaka-nushi, dem ersten Gott des *Kojiki*, es folgt der mir unbekannte Namen Ame-no-miwatari 天水雲 und schließlich die Gottheiten der Hasshinden (s.o., Anm. 48). Die Yang-Namen entsprechen den sog. Sieben Göttergenerationen des *Nihon shoki*.

Es stimmt zwar, wenn Naumann (1994: 69) hierzu anmerkt, daß es sich um Namen handelt, „die z.T. gerade einmal in einer der mythologischen Götterreihe auftauchen“, doch sollte man auch erwähnen, daß gerade diese Namen in den esoterisch shintoistischen Spekulationen des Mittelalters von Anfang an eine große Rolle spielten.

- ▷ Weitere *kaji* folgen. Schließlich rezitiert der Priester eine Art Glaubensbekenntnis mit diversen eklektischen Konnotationen. Es heißt darin, seit Izanagi und Izanami würde sich das Göttliche im Menschen manifestieren, Yin hätte sich in das Mütterliche, Yang in das Väterliche gewandelt, etc. Die Lebewesen aber würden im Bereich des Sichtbaren umherirren, vergessend auf den Ursprung des Herzens, daher würden der Strafen viele und der Belohnungen wenig sein. Rückkehr zum Ursprung, die Identität des Herzens mit dem Ur-Gott und Reinheit werden angesprochen.
- ▷ Schließlich kommt es zum Darbieten des Reises, der Priester hält eine Art Bankett für die Götter ab. Man könnte meinen, dies sei der Höhepunkt der Zeremonie, doch nach den spärlichen Notizen zu schließen handelt es sich um eine eher schlichte Angelegenheit. Der Priester verteilt, einer fragmentarischen Notiz Kanetomos zufolge (Demura 1997: 279), den Opferreis auf die „Schrein“-Gefäße und den *taigen*-Kelch und erklärt dabei, daß er „die Achtklafter-Halle mit Perlen schmückt“ (die Perlen stehen hier vielleicht für den Reis).³²
- ▷ Es folgen Bittgebete (eventuell in stiller Versenkung), weitere *mudrā* und *mantra*, die Glocke wird wieder geläutet, das *uchinara-shi*-Instrument angeschlagen und das *Nakatomi harae* (s. S. 128) rezitiert.
- ▷ Wie bei buddhistischen esoterischen Zeremonien beschließt das „Festbinden der Bitten“ (*kechigan*),³³ unmittelbar gefolgt von der „Entlassung der Gottheiten“ durch einen verabschiedenden Spruch, den Gottesdienst. Zuletzt vollzieht der Priester ein weiteres Mal das „Körperschutz-Ritual“, das dem der Einleitungszeremonie gleicht, und verläßt unter mehreren Verbeugungen den Altar.

³² Bei der Feuerritual-Variante dieser Zeremonie in Fukushima wird der Opferreis ins Feuer geschüttet (ST 7/9: 63).

³³ *Kechigan* ist ein Begriff aus der buddhistischen Liturgie, der den Abschlußritus bezeichnet (NKD: 7: 202; s.a. Demura 1997: 282–283).

5.3. Zusammenfassung

Wie in den eingangs besprochenen Riten für den Tenno besteht auch Zeremonie A aus einer homogenen Mischung von einheimischen, chinesischen und buddhistischen Elementen (wobei dem japanischen Mythos in der Großen Zeremonie vielleicht weniger, dem *Yijing* und den esoterischen Praktiken des Buddhismus hingegen umso mehr Platz eingeräumt wird). Yin und Yang werden in A ebenso wie in den Riten des Tenno beschworen, in A allerdings seltener durch Sonne und Mond ausgedrückt. Elemente der Orakeltechnik des *Yijing* sind in beiden Fällen deutlich vorhanden. Sie stellen möglicherweise eine Neuerung des Yoshida Shinto gegenüber dem Watarai Shinto dar und lassen sich in jedem Fall aus der Orakeltradition der Yoshida Urabe plausibel erklären. Wo der esoterische Buddhismus abstrakte Sanskrit-Silben als Gebetsformel einsetzt, bedient sich Kanetomo der arbiträren Namen der *Yijing* Trigramme. Darüber hinaus finden sich die drei Formen ritueller Handlungen, die *sangō* des esoterischen Buddhismus, sowohl in den Riten des Tenno, als auch in der Achtzehn Shintō Zeremonie berücksichtigt. Auch die kurzen, annähernd parallelen Handlungen zu Beginn und am Ende von A, durch die der Priester sich quasi für den Kontakt mit der Gottheit wappnet und „entwappnet“ (Körperschutzriten), erinnern an den esoterischen Buddhismus.

Beide analysierten Ritenzyklen beinhalten jedoch auch symbolische Hinweise auf die japanischen Weltentstehungsmythen. Namentlich die Bildung von Landmassen aus den Tropfen, die an der Speerspitze des Götterpaares gerinnen, wird in A symbolisch nachvollzogen. Sowohl in A, als auch in den Tenno-Riten findet sich die Errichtung der Acht-Klafter Halle erwähnt. Die Weltentstehung wird jedoch auch dadurch angesprochen, daß die Grundstrukturen des Kosmos, die zu Anbeginn der Zeiten offen zu Tage lagen, auf dem Altar und in den Köpfen der Teilnehmer wieder und wieder durchlaufen werden. Parallel zu einander werden also Grundkonstanten der chinesischen Kosmogonie (Yin und Yang; Himmel, Erde, Mensch; die Fünf Phasen; die Acht Richtungen) und Motive aus dem einheimischen mythologischen Kontext verbal und gestisch mit einander assoziiert. Meist geschieht dies in Form von *kaji*-Formeln und

entsprechenden *mudrā*. Erst wenn die so angesprochenen kosmologischen Strukturen mehrmals rituell durchlaufen wurden, kann endlich die Herabrufung der Gottheiten stattfinden. Diese bleiben offenbar nur kurz, werden mit Reis bewirtet und hören sich die individuellen Bitten an, die letztlich den eigentlichen Anlaß für das Ritual darstellen.

In seiner kompositorischen Technik der Ritenerzeugung befolgt Kanetomo somit konsequent seine Theorie von der Einheit der Drei Lehren, also der Synthese aus indischem, chinesischem und japanischem Denken. Um den Prozeß mit einem Vergleich aus der Linguistik zu illustrieren, könnte man sagen, daß er sich einer japanisch-shintoistischen Phonologie, einer chinesisch-taoistischen Morphologie und einer indisch-buddhistischen Syntax bedient. Gegenüber der in der Einleitung angesprochenen These Kuroda Toshios läßt sich jedenfalls bereits an dieser Stelle feststellen, daß auch der Taoismus – oder vielleicht besser die chinesische Kosmologie – entscheidend auf die Genese eines autonomen Shinto einwirkt, bzw. von diesem bewußt als Alternative zu buddhistischen Erklärungen und Vorstellungen herangezogen wird.

Worin bestand nun aber der Zweck eines Yoshida Rituals? Welche Versprechungen motivierten Gläubige, ein solches Ritual – aller Wahrscheinlichkeit nach gegen eine nicht geringe Summe – abhalten zu lassen? Dem „*Kaji* des Wassergießens“ aus Zeremonie A entnehmen wir dazu sinngemäß folgende Aussage: Durch physische rituelle Handlungen erlangt man Reinheit (*shōjō*) des Körpers – diese bringt langes Leben mit sich und hilft gegen Krankheit und Not; durch verbale rituelle Handlungen erlangt man Reinheit des Mundes – man erhält dadurch auch Wohlstand; durch geistige rituelle Handlungen erhält man Reinheit des Herzens – dies bewirkt göttliche Fähigkeiten wie Freiheit (*jizai*) und Wunscherfüllung (*nyoi kannō*). Die hier in Aussicht gestellten rituellen Ziele sind somit überwiegend diesseitig, auch wenn in buddhistisch konnotierten Begriffen wie *shōjō*, *jizai*, und *kannō* möglicherweise eine Art transzendenter Mehrwert mitschwingt (s.u. S. 193).

Eine ähnliche Diesseitsbezogenheit kommt auch in einem Abschnitt des *Myōbō yōshū* (MY) deutlich zum Ausdruck, wo die wich-

tigsten Dinge, um die es sich zu bitten lohnt, als die Drei Schätze des Leibes bezeichnet werden (MY: A55). Diese Drei Schätze sind Langes Leben, Gesundheit und Reichtum. Sie werden in dieser Reihenfolge aufgezählt, denn das Leben ist die Voraussetzung, daß man überhaupt gesund sein kann, Gesundheit die Voraussetzung, daß man Reichtum genießen kann. Begründet wird die Bedeutung der Drei Schätze des Leibes mit einem Zitat aus dem berühmten buddhistischen Kommentarwerk *Daichi doron* (*Mahā prajñā pāramitā śāstra*): „Unter allen Schätzen ist das Leben des Menschen der erste. Der Mensch strebe nach Gütern um des Lebens willen, nicht aber nach Leben um der Güter willen.“ Sinngemäß teilt das MY außerdem mit, daß die Drei Schätze des Leibes durch *kaji*, bzw. durch die Kräfte der *kami* (wtl. die „Wunder-Taten der Drei Uranfänge“) zu erhalten sind. *Kaji* und „Wunder-Taten“ bedeutet, wie ich weiter unten noch genauer ausführen werde, im wesentlichen esoterische rituelle Praxis.

Auch wenn die Erörterung der Drei Schätze des Leibes transzendente oder jenseitige Ziele eines Rituals nicht prinzipiell ausschließt, ist es doch auffällig, daß solche kaum je eingehender besprochen werden. Grundsätzlich ist im Yoshida Shinto zwar durchaus von transzendenten Idealen wie „Rückkehr in den Urzustand“ die Rede, doch die Beschreibungen oder Lobpreisungen dieses Zustands, wie sie sich etwa im erwähnten „Glaubensbekenntnis“ von Zeremonie A finden, wirken oft „buddhoid“ und halbherzig. Diese spirituelle Schwäche scheint mir nicht nur in der notorischen Diesseitsbezogenheit zu liegen, die der japanischen Religiosität generell nachgesagt wird. Eine entscheidende Rolle spielt dabei auch, daß die großen Themen Tod und Jenseits in den meisten Yoshida Texten sorgsam ausgespart bleiben. Ähnlich dem traditionellen Todestabu im höfischen Shinto besteht also auch im Yoshida Shinto eine spürbare Scheu, Gedanken an das Jenseits zu provozieren. Dieses für den Shinto des Mittelalters so typische Todes- und Jenseits-Tabu wurde auf theologischer Ebene erst von Yoshikawa Koretari, dem Edozeitlichen Reformator des Yoshida Shinto, durchbrochen (Asoya 1996: 11–38; s.a. Scheid 2001).

Abgesehen von ihrer weitgehend diesseitsbezogenen Bedeutung für die Gläubigen des Yoshida Shinto, hatten die Riten, wie bereits in der

Einleitung zu diesem Kapitel erwähnt, eine enorme politische Bedeutung für die Yoshida Priester. Diese Bedeutung läßt sich allein durch empirische Daten aus Kanetomos Biographie nachvollziehen: 1480 erhielt Kanetomo den zweiten Hofrang, nachdem er den Tenno in den Yoshida Shinto eingeweiht hatte, 1489 erhielt der Tenno eine weitere Initiation, nachdem er Kanetomos Ansprüche auf die *shintai* von Ise offiziell bestätigt hatte. Esoterische Riten konnten also auf politischer Ebene zu einer Art Zahlungsmittel werden. Voraussetzung einer solchen Funktion muß aber der feste Glaube in die Macht des Ritus gewesen sein. Wertsteigernd war sein Alter und seine Seltenheit. Das nächste Kapitel soll zeigen, wie Kanetomo Wahrhaftigkeit, Alter und Seltenheit seiner Riten theologisch begründete.

KAPITEL 6

Die Theologie des Yoshida Shinto

6.1. *Shintō taii* – Yoshida-shintoistische *kami*-Diskurse

Grundsätzlich kann man davon ausgehen, daß eingehende Erklärungen und exakte Definitionen dem religiösen Diskurs in der Tradition des esoterischen Shinto fremd sind, daß sie sozusagen als Zeichen unangemessener Neugier empfunden werden. Im Yoshida Shinto zeigt sich diese Tendenz unter anderem daran, daß Fragen, die dem westlichen Beobachter als die wesentlichen Themen jeder Religion erscheinen – Fragen der Natur des Numinosen, der Ethik, der Seelenlehre und der Kosmologie – fast ausschließlich in Schriften behandelt werden, denen trotz ihres vielversprechenden Titels – *Shintō taii* (Grundbedeutungen des Shinto) – vergleichsweise geringes Prestige zukommt.

Shintō taii gibt es im Yoshida Shinto eine ganze Reihe, es handelt sich also nicht um ein bestimmtes Werk, sondern um eine Art Genre, das sich im übrigen in der Edo-Zeit auch außerhalb des Yoshida Shinto findet. Geht man nach den jeweils angegebenen Autoren, so scheint es, als ob schon unter den Vorfahren des Kanetomo der Brauch bestanden hätte, in jeder Generation zumindest ein *Shintō taii* zu verfassen. Inhalt und Form sprechen allerdings dafür, daß es sich bei den von Kanetomos Vorfahren unterzeichneten Werken um apokryphe Schriften handelt, die von Kanetomo selbst stammen. Die *Taii* seiner Nachkommen gelten dagegen als authentisch.¹

¹ Die beste Edition der Yoshida *Shintō taii* bietet die Quellensammlung *Shintō taikai*. Im Band ST 7/8 sind die *Taii* folgender Autoren aufgenommen: Kanenao, Kane'natsu, Kaneatsu, Kanetomo, Kanemigi, Kanemi, Kaneyuki, Kaneo, Kanetaka (Yoshitomo), Kanehara.

Shintō taii sind kurze Traktate, die in den persönlichen Worten des Autors Erklärungen zum Wesen der *kami* enthalten. Sie sind zu-
meist in einfachem Schriftjapanisch, nicht in *kanbun* verfaßt und
reichlich mit *furigana* versehen. Auch enthalten sie kaum wörtliche
Zitate aus klassischen Quellen, bzw. kennzeichnen Zitate häufig
nicht als solche. Schließlich tragen sie verhältnismäßig geringe oder
gar keine Charakteristika von geheimen Überlieferungen, wie etwa
die Ritualtexte des Yoshida Shinto. Es sind also deutlich an Laien ge-
richtete Schriften, die eher die individuelle Meinung eines Autors als
eine geheiligte Doktrin oder eine göttliche Offenbarung wiedergeben.
Manche *Taii* sind nachweislich auf die persönliche Bestellung eines
einflußreichen Anhängers hin verfaßt worden. Yoshida Kanetomo
etwa schrieb 1486 ein Werk dieses Titels auf Bitte von Ex-Shogun
Yoshimasa, einer seiner Nachfolger, Kaneyuki (1653–1731), widmete
sein *Taii* dem Hofadeligen Madenokōji Atsufusa.

Obwohl die *kami*-Konzeptionen der *Shintō taii* von Text zu Text
variieren, ja selbst innerhalb eines Textes verschiedene *kami*-Vor-
stellungen existieren, lassen sich doch eine Reihe von Gemeinsam-
keiten und Übereinstimmungen innerhalb des *Taii*-Genres feststellen.
Es gibt so etwas wie einen gemeinsamen Diskurs aller *Shintō taii*, der
im übrigen eng verwandt ist mit dem, was Klaus Kracht unter der
Bezeichnung „Geist-Diskurse“ zum Gegenstand einer Untersuchung
des Gottes- oder eben „Geist“-Begriffs im Edo-zeitlichen Neo-Kon-
fuzianismus gemacht hat (Kracht 1986).

Wie die von Kracht untersuchten neo-konfuzianischen Intellek-
tuellen² der Edo-Zeit stützen sich auch die Yoshida-Autoren der
Shintō taii weitgehend auf chinesische Konzeptionen. Das fast völlige
Fehlen jeglicher Erwähnung von Buddhas, buddhistischen Heiligen
oder buddhistischen Göttern, aber auch die relative Bedeutungs-
losigkeit – bzw. die Schweigsamkeit hinsichtlich – einheimischer my-
thologischer Vorstellungen ist ein bedeutsames Merkmal dieser
Traktate.

² In erster Linie Hayashi Razan (1583–1657), Arai Hakuseki (1657–1725) und
Yamagata Bantō (1748–1821).

Die meisten *Taii* setzen *kami* als ein Synonym der primordialen Kraft oder Entität fest, aus welcher sich das gesamte Universum entwickelt hat. Diese Entität wird z.B. als „das, was Himmel und Erde vorausgeht und Yin und Yang festlegt“ (Kanetomo, ST 7/8: 13) bezeichnet, oder als „die ursprüngliche Substanz (*genki*) vor der Teilung von Himmel und Erde“ (Kaneo, ST 7/8: 47), oder als das „wunderbare Prinzip in allen Dingen“ (Kanemigi, ST 7/8: 41), oder als „der Ursprung der Substanz“, aus der Himmel und Erde, Yin und Yang hervorgingen (Kanemi, ST 7/8: 44). Diese *kami*-Konzeption weist also auf eine Art Urgottheit hin, die ja auch Verehrungsgegenstand des Taigenkyū, des „Schreins vom Großen Ursprung“, ist. Sie beruht auf der Vorstellung einer monistischen Schöpfungskraft am Beginn des Universums. Diese Schöpfungskraft wird explizit mit chinesischen Termini angesprochen. Von den Urgöttern der japanischen Mythen, beispielsweise den sogenannten Sieben Generationen Himmlischer Götter, ist in den *Taii* dagegen wenig die Rede. Auch andere individuelle Götternamen kommen so gut wie gar nicht vor. Lediglich im Anhang mancher Manuskripte finden sich knapp kommentierte Namenslisten von mythologischen japanischen Gottheiten.³ Es scheint, als ob die Yoshida diese Namen nur bei Spezialisten als bekannt voraussetzen konnten und daher in den vergleichsweise „populären“ *Taii* vermieden. Damit ist keineswegs gesagt, daß der Yoshida Shinto Zweifel an der Bedeutung oder Identität individueller Schreingottheiten hegte. In den *Taii* geht es jedoch um Phänomene, die man heute als Naturkräfte bezeichnen würde. Die Yoshida mögen darin

³ Zumeist werden die mythologischen sieben Generationen der Himmelsgötter und die fünf Generationen der irdischen Götter auf der Grundlage des *Nihon shoki* aufgezählt. Zudem enthalten mehrere Abschriften des *Shintō taii* von Kanetomo einen Anhang mit Listen, die einen Überblick über das Pantheon der offiziellen Reichschroniken sowie über die Zweiundzwanzig Staatsschreine geben. Außerdem findet sich eine Darstellung des Yoshida-Standpunkts in der Diskussion über die Dreißig Schutzgötter der Monatstage, der im Jahr 1497 zwischen der Nichiren-Sekte und Yoshida Kanetomo ausgebrochen war (am ausführlichsten in ST 7/8: 37–40). Diese kursorischen Informationen am Ende der *Taii* dienen wohl dazu, die Instanzen des traditionellen höfischen Shinto aufrecht zu erhalten und ihre Vereinnahmung durch den Buddhismus abzuwehren.

allgemeine Erscheinungsformen von *kami* erblickt haben, die sie in diesem Fall mit chinesischen Bezeichnungen, in anderen Situationen aber auch mit einem individuellen japanischen Götternamen ansprechen konnten. Um diesen allgemeinen *kami*-Begriff wiederzugeben, habe ich mich dazu entschlossen, *kami* fallweise mit „das Göttliche“ zu übersetzen (s. *Shintō taii* im Anhang).

Übereinstimmend beginnen die meisten *Taii* damit, daß es in uranfänglichen Zeiten zunächst zu einer Zweiteilung der monistischen Ur-Einheit in Himmel und Erde, bzw. Yin und Yang kam. Zwischen diesen Bereichen entstand ein dritter, in dem sich Yin und Yang mischen – der Bereich des Menschen. Diese triadische Vorstellung entstammt wie Yin und Yang der chinesischen Philosophie und wird auch als die Drei Daseinsformen (*sansai*) bezeichnet. Jeder Daseinsform entspricht eine eigene Kategorie von Gottheiten, die folgendermaßen benannt werden:

- ▷ Götter des Himmels: *shin*, *kami* 神 (auch *tenjin*, *ama-tsu-kami*, *ama-tsu-yashiro*);
- ▷ Götter der Erde: *gi* 祇 (auch *kuni-tsu-kami*, *kuni-tsu-yashiro*);
- ▷ Götter des Menschen: *ki* 鬼 (auch *kirei* 鬼靈 oder *jinki* 人鬼).

Diese Einteilung übernehmen die *Taii* von klassischen chinesischen Vorbildern.⁴ Daß der Begriff *shin* 神 hier zugleich Überbegriff und Teilbegriff der triadischen Götter-Einteilung ist, beruht, wie Klaus Kracht hat in seiner Besprechung dieser chinesischen „Geist“-Vorstellungen gezeigt hat, ebenfalls auf traditionellen chinesischen Vorstellungen.⁵ Es findet sich in den *Taii* aber auch noch eine etwas andere Dreiteilung der *kami*:

⁴ Zur Rekonstruktion der Vorstellungen von „Göttern“, bzw. „Geistern“ (chin. *shen*) in den chinesischen Klassikern s. Kracht (1986). Am ausführlichsten wird die hier skizzierte Triade im *Taii* Yoshida Kaneos (1705–1787) dargestellt (ST 7/8: 47), sie findet sich allerdings auch im *Taii* Kaneatsus, das in Wirklichkeit wahrscheinlich von Kanetomo stammt (ST 7/8: 11). Auch im MY wird sie flüchtig erwähnt (A21 und Gebot 5).

⁵ „Das Wort *shen* [神] tritt in verschiedenen Grundbedeutungen auf. Als Geister des Himmels stellen sie mit den Geistern der Erde (*ch'i*) und den Geistern des Menschen (*kuei*) die Dreiheit des kosmischen Ordnungsgefüges von „Him-

- ▷ *Kami* von Himmel und Erde = 神 *shin* oder *kami*,
- ▷ *Kami* in den Zehntausend Dingen = 霊 *rei* oder *mitama*,
- ▷ *Kami* des Menschen = 心 *shin* oder *kokoro*.

Der Unterschied zwischen beiden Reihen, die offenbar nicht als widersprüchlich empfunden werden, ergibt sich aus der jeweiligen Fragestellung: Geht es um kosmologische Darstellungen, also um die ursprüngliche Zweiteilung und die davon abgeleitete Entstehung von Himmel, Erde und Mensch, so tendieren die Yoshida Autoren zu den klassischen Kategorien der ersten Triade.⁶ Geht es aber um „anthropologische“ Fragen, die das Seelenleben des Menschen und sein Verhältnis zu den *kami* berühren, so wird auf das zweite Dreier-set zurückgegriffen. In diesem Fall wird den Kategorien *shin/kami* und *rei/[mi]tama* vergleichsweise geringe Aufmerksamkeit zuteil.⁷

mel“, „Erde“ und „Mensch“ dar. Gleichzeitig repräsentiert *shen* die Teile oder die amorphe Gesamtheit dieser Triade.“ (Kracht 1986: 76)

⁶ Dabei folgen sie in der Unterscheidung „himmlischer“ und „irdischer“ Gottheiten meist der im Mittelalter gängigen Unterteilung der mythologischen Episoden des „Götterzeitalters“: Dieses wird in „sieben Generationen himmlischer *kami*“ (üblicherweise Kuni-no-tokotachi bis Izanagi und Izanami) und „fünf Generationen irdischer *kami*“ (Amaterasu bis Ugaya-fukiaezu) unterteilt. Auf die Natur der „Götter des Menschen“ wird in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen.

⁷ Das *Taii Kanetomos* enthält eine weitere Klassifizierung, die quasi eine Mischform der beiden anderen darstellt und zugleich eine Erklärung dafür bereit hält, warum letztlich die dem Menschen zugeordneten *kami* die relevantesten sind:

Es gibt drei Arten (eig. Ränge) von *kami*: 1) Urgötter (*genshin*), 2) Mittelsgötter (*takushin* 託神) und 3) Dämonen-Götter (*kishin*). Erstens, die Urgötter. Das sind die *kami* von Sonne, Mond, den Gestirnen. Ihr Licht leuchtet am Himmel, ihre Kraft (*toku*) erreicht alle drei Welten, doch ist es nicht möglich, direkt vor ihrem Wunderbaren Leib Gehör zu finden (*essuru*). Deshalb nennt man sie auch die unermesslich reinen und wunderbaren Urgötter. Zweitens, die Mittels-Götter. Das sind die Lebensgeister (*seishin*) der gefühllosen Wesen, wie etwa Gräser und Bäume. In der Erde leiten sie die Ursubstanzen weiter (*hakobu*), wenn sie aber ins Freie hinaustreten, verändern sie die Gestalt [der Pflanzen] und haben den Jahreszeiten entsprechend die Form von Geburt, Alter, Krankheit und Tod. Sie sind

→

Was in diesem Set wichtig ist, ist die Vorstellung des Herz-Gottes, der seinen Sitz im menschlichen Bewußtsein hat.

Der „Herz-Gott“ (*shinjin*) oder das „Herz-der-Grundlage“ (*hon-shin*) oder schlicht „das Herz“ (*shin/kokoro*) ist die innerste und reinste Schicht des menschlichen Bewußtseins. Es läßt sich mit der „Buddha-Natur“ oder der „Ursprünglichen Erleuchtung“ (*hongaku*) in der Theologie des mittelalterlichen Buddhismus vergleichen. All diese Theorien sprechen dem menschlichen Bewußtsein einen im Grunde göttlichen Charakter zu, der durch das Alltagsbewußtsein jedoch verschüttet ist. Aufgabe der religiös bestimmten Lebensweise ist es, diesen göttlichen Charakter des Bewußtseins hervor zu holen und ihm die Leitung über sämtliche Bewußtseins- und Willensakte zu übertragen. Die Doktrin, daß das „Herz“ des Menschen göttlich sei, wird von allen esoterischen Shinto Traditionen des japanischen Mittelalters geteilt und stützt sich nicht nur auf verwandte buddhistische, sondern auch auf neo-konfuzianische Konzeptionen.⁸ Die ersten shintoistischen Schriften, die den Herz-Gott erwähnen, entstammen dem Watarai Shinto.⁹ Hier begegnet man einer Reihe kryptischer Formulierungen, die häufig als Orakelsprüche Amaterasus erscheinen:

jedoch völlig ohne Herz und ohne Gedanken. Das sind die Mittels-Götter.
Drittens, die Dämonen-Götter. Sie folgen den Bewegungen des menschlichen Herzens. [...]
(ST 7/8: 15)

Im Gegensatz zu den beiden ersten Kategorien ist *kishin* (hier als Dämonen-Götter übersetzt) ein sehr geläufiger Terminus, der vor allem im chinesischen Kontext auch als Sammelbezeichnung für alle Geist-Wesen dient (s. Kracht 1986: 79 und *passim*; vgl. auch Arai Hakusekis *Kishin-ron* – „Über die Geister“). Nach dieser Klassifizierung scheinen also diejenigen Götter und Geister, die mit dem menschlichen Herzen in Verbindung stehen, mit jenen identisch zu sein, die man üblicherweise als *kami* bezeichnet, während die Götter des Himmels (Urgötter) und die Götter der Erde (Mittelsgötter) dem Menschen a priori nicht zugänglich und daher von sekundärer Bedeutung sind.

⁸ Zu einer verwandten Definition und Verwendung des Begriffs „Herz“ aus neo-konfuzianischer Sicht siehe Boot (1982: 105–107).

⁹ Vgl. Teeuwen (1996: 99–102, 109–112).

„The mind-god is the fundamental basis of heaven and earth. [...] You must therefore make the origin the origin and rest in the original beginning; you must make the basis the basis, and depend upon your basic mind (*honshin*).“

(*Yamatohime-no-mikoto seiki*; Teeuwen 1996: 111)

Die Auslegungen, wie diesem Orakelspruch Folge zu leisten wäre, mögen innerhalb des esoterischen Shinto variiert haben, wichtig bleibt jedoch stets die Vorstellung der Reinheit in Verbindung mit dem Herz-Gott. Diese Reinheit ist wiederum eng mit ritueller Purifikation verbunden. Durch Purifikation ist es möglich, den Herz-Gott zu aktivieren. Zugleich bedeutet das Aktivieren des Herz-Gottes den Eintritt in einen Zustand ursprünglicher Reinheit im Einklang oder in Übereinstimmung mit der ursprünglichen Gottheit, denn der Herz-Gott wird im Grunde als „gleich“ oder „von der gleichen Substanz“ oder „Teil von“ der monistischen Entität am Anfang des Universums angesehen. Ein Aktivieren des Herz-Gottes ist daher, wie im Orakel angedeutet, eine „Rückkehr“ zu diesem Urgott und damit auch eine Rückkehr zum Uranfang.

Auch in den *Shintō taii* finden sich Formulierungen, die deutlich auf die Herz-Gott Doktrin des Watarai Shinto zurückgreifen.¹⁰ Kanetomo bemüht sich allerdings, aus dieser Doktrin eine weitergehende Seelenlehre zu entwickeln. Er bedient sich dabei offenbar Vorstellungen aus der taoistischen Medizin, die bekanntermaßen den menschlichen Körper mit einer fast unbegrenzten Anzahl von *shen* (Geistern, *kami*) bevölkert:

Mit dem Auge sehen wir Formen, doch nicht das Auge sieht sie. Das, was sieht, ist *kami*. Mit dem Ohr hören wir Geräusche, doch nicht das Ohr hört sie. Das, was hört, ist *kami*. Auch mit den Gerüchen in der Nase, dem Geschmack im Mund und der Temperatur[empfindung] des Körpers verhält es sich so.

(*Shintō taii*, Kanetomo; ST 7/8: 13)

¹⁰ „Das Herz ist der Wohnort der Götter, der Palast des [ursprünglichen] Vermischtseins (*marokaretaru*=*konton*). [...] Der Ursprung aller Gefühle ist das Herz, und das Herz ist die Grundlage des Einen Gottes.“ (Kanenao, ST 7/8: 3)

Über die inneren Organe des Menschen herrschen ähnliche Götter. Schließlich entsprechen sogar die einzelnen menschlichen Gedanken einer Art von *kami*:

Sie folgen den Bewegungen des menschlichen Herzens. Wenn sich auch nur eine leiser Gedanke regt, so begibt sich das Herz in einen anderen Bereich. Denken wir also an Himmel und Erde, so kehrt der Geist (*rei*) von Himmel und Erde in unserem Herzen ein. Denken wir in unserem Herzen an Pflanzen, so kehrt der Geist der Pflanzen in unserem Herzen ein. Denken wir in unserem Herzen an Tiere, so kehrt der Geist der Tiere in unserem Herzen ein. Denken wir an andere Menschen, so kehrt der Geist dieser anderen Menschen in unserem Herzen ein.

(ST 7/8: 15)

Über diese Scharen von Unter-*kami*, die mit dem menschlichen Körper und dem menschlichen Geist in Verbindung stehen, herrscht wiederum „das Herz“, oder anders ausgedrückt, es gibt eine Wechselwirkung zwischen dem Regime des Herzens und den einzelnen *kami*, die für die körperliche und die geistige Gesundheit des Menschen, sowie für seine Denkprozesse zuständig sind.

Das „Herz“ erhält in dieser Konzeption mehrere Grundbedeutungen oder Funktionen. Zum einen ist es das „Grundlegende Herz“ (*honshin*), die Basis des Bewußtseins, die mit der ursprünglichen göttlichen Entität in Verbindung steht. Zum anderen ist es eine Art Kontrollzentrum, das die einzelnen Psycho-*kami* koordiniert. In beiden Funktionen scheint das Herz eine vom Willen des Menschen verschiedene Instanz zu sein, die allerdings sehr wohl durch den Willen beeinflussbar ist. Es scheint wie ein verletzbarer kostbarer Schatz im Inneren des Bewußtseins aufgehoben. Darauf deutet schon der Orakelspruch der Amaterasu hin, wenn es heißt: „Verletze nicht deinen Herz-Gott“.¹¹ Indem das Herz also in gewisser Weise vom Ich-Bewußtsein getrennt wird, kann es unabhängig von der individuellen Persönlichkeit eines Menschen sogar verehrt und angebetet

¹¹ Zitat aus dem *Hōki hongī*, s. Teeuwen (1996: 99). In leicht abgewandelter Form im *Taii* von Yoshida Kanemigi zitiert (ST 7/8: 42).

werden: „Nichts ist besser, als allein dem Gott des eigenen Herzens zu huldigen“ (*Shintō taii*, Kanetomo; ST 7/8: 14). „Der Gott des Menschen ist in seinem Herzen verborgen und lenkt von dort aus die Handlungen der fünf Dinge. [Deshalb] verehren wir den Gott des Herzens als unseren Herrn.“ (Kanemigi, ST 7/8: 42)

Aus der Seelenlehre oder, um mit Kracht zu sprechen, aus der „Anthropologie“ der *Shintō taii* entsteht beinahe von selbst eine Art von Ethik: Der Herz-Gott wird am besten geschützt und gehütet, indem er in einer Art Gleichgewicht gehalten wird. Keinem individuellen Gefühls-*kami* soll es gestattet werden, den Herz-Gott allzu sehr in seine Richtung zu ziehen. Ähnlich wie im Buddhismus, idealisiert diese Ethik den Zustand des Nicht-Verhaftetseins: Man muß danach trachten, sein Herz an nichts zu binden (*shūchaku*). Vollkommene Weltentsagung ist jedoch, mindestens nach dem *Taii* Kanetomos, unmöglich, da „ein Wesen mit fleischlichem Körper weder ohne Freude sein kann, noch ohne Zorn, ohne Trauer, ohne Glücksempfinden, ohne Liebe, ohne Haß, noch ohne Begehren. Sowohl ein Zuviel als auch ein Zuwenig führen letztlich zu Unheil und Krankheiten und nur die Mitte kann dem entgehen. Die Mitte, das ist das Göttliche.“ Es gibt also durchaus eine Bejahung des menschlichen „Trieblebens“, allerdings nur innerhalb gewisser, nicht näher bestimmter Grenzen.

Diese Bejahung schließt gemäß dem *Taii* von Yoshida Kanemi auch explizit das Sexualleben und den Fleischkonsum mit ein und verurteilt damit implizit den buddhistischen Zölibat und den von Mönchen geforderten Asketismus:

Besonders im Shinto kann man das Töten von Lebewesen nicht einfach verbieten. [...] Weiters darf man den Weg der geschlechtlichen Liebe (*shokuyoku*) nicht tadeln. [...] Keine Nachkommen zu haben ist die schlimmste Verletzung der Kindespflicht, denn wenn die Linie der Vorfahren abreißt, gibt es niemanden der die Götter der Ahnentempel (*sōbyō*) verehrt.

(ST 7/8: 44–45)

Aus den ethischen Implikationen, die sich aus diesen wenigen, knappen Bemerkungen herauslesen lassen, spricht trotz Ermangelung

einer spezifischen Morallehre des Yoshida Shinto offenbar doch ein bewusster Gegensatz zu einer buddhistischen Ethik. Wenn auch, wie eben erwähnt, das Ideal des „Nicht-Verhaftetseins“ beiden Ansichten gemeinsam ist, so unterscheidet sich der Yoshida Shinto vom Buddhismus auch dadurch, daß das Bemühen um ein inneres Gleichgewicht weniger aus dem Streben nach Seelenheil gerechtfertigt wird, als aus unmittelbaren, weltlichen Bedürfnissen. Zum einen geht es um Gesundheit und Wohlbefinden, die durch jede Art von Exzess beeinträchtigt werden können:

Überwiegt das freudige Herz, schmerzt der Gott der Leber
Überwiegt das zornige Herz, schmerzt der Gott des Herz-Organ.
Überwiegt das traurige Herz, schmerzt der Gott der Lunge.
Überwiegt das glückliche Herz, schmerzt der Gott der Nieren.
Überwiegt das liebende Herz, schmerzt der Gott der Galle.
Überwiegt das hassende Herz, schmerzt der Gott des Darms.
Überwiegt das wollüstige Herz, schmerzt der Gott der Milz.

(ST 7/8: 14)

Zum anderen geht es um politische Verantwortung: Wenn die psychischen Energien eines Menschen besonders groß sind – wie dies bei führenden Persönlichkeiten automatisch der Fall ist –, können die einzelnen „Psycho-*kami*“ so stark werden, daß die allgemeine Lage des Staates oder der Gesellschaft davon beeinflußt wird. Je mächtiger jemand ist, um so mehr Verantwortung trifft ihn daher, dafür zu sorgen, daß sein Herz nicht in Verwirrung gerät: „In den Beschützern des Staates sammeln sich viele Dämonen-Götter (*kishin*). Geraeten sie in Aufruhr, so zerbricht der Staat.“ (ST 7/8: 15)

Auf den ersten Blick scheint die Konzeption des Herzens oder Herz-Gottes mit verwirrenden, widersprüchlichen Konnotationen verbunden: Das Herz ist einerseits souverän und groß, es ist „die Grundlage“, und erscheint zugleich als verletzlich und schützenswert. Die einzelnen Gefühls- und Gedanken-*kami* „kehren zu ihm zurück“ und zerren es zugleich jeweils in eine bestimmte Richtung. Das Herz soll herrschen, man soll es sogar verehren und zugleich hängt es vom intentionalen Willen ab, ob es verwirrt wird oder nicht, ob es im Gleichgewicht bleibt oder in Aufruhr gerät. Man darf sich demnach das Herz nicht als einen souveränen Autokraten vorstellen, ja nicht

einmal als ein fühlendes, denkendes Wesen, das bewußt bestimmten Intentionen folgt. Vielmehr ist das Herz ein äußerst sensibles Kontrollinstrument, das nicht agiert, sondern reagiert. Ethisches Verhalten besteht darin, einen Zugang zu diesem Kontrollinstrument zu finden und es im Zustand der „Mitte“, der zugleich ein Zustand der „Reinheit“ (*shōjō*) ist, zu halten.

In den *Taii* ist erstaunlicherweise wenig von konkreten Maßnahmen die Rede, wie das Herz in einen solchen Zustand der Mitte gebracht und dort gehalten werden kann. Man könnte sich ja leicht vorstellen, daß dem Leser im Anschluß an diese Erörterungen der Vollzug von Yoshida Ritualen ans Herz gelegt wird. Statt dessen schreibt etwa Kanetomo am Schluß seines *Taii*: „Deshalb zeichnete Fu Xi die acht Trigramme [der Orakeltechnik] auf und verehrte ihre acht Götter. Shakyamuni verehrte zu Ehren von Himmel und Erde zwölf Götter, zu Ehren des Buddha-Gesetzes achtzig Götter, zu Ehren der Tempel (*garan*) achtzehn Götter. [...]“ Diese laut *Taii* letztlich auf den Herz-Gott abzielenden Verehrungsformen sind also explizit synkretistisch, bzw. pluralistisch, von besonderen Vorzügen des Yoshida Shinto ist nicht die Rede. Statt dessen wird der sonst geflissentlich ignorierte Buddhismus erwähnt, dessen ethische Maximen in diesem Zusammenhang keineswegs kritisiert werden. Yoshida Kanemigi geht hier noch weiter als das eben erwähnte Zitat Kanetomos:

Auch der ferne Weg des Buddha lehrt, daß man das Gute üben und das Böse lassen soll. [...] Warum sollten die Götter jemanden im Stich lassen, der die Gnade (*awaremi*) Buddhas erfahren hat? Warum sollte sich Buddha nicht auch derer erbarmen, die unter dem Schutz der Götter stehen? Die Wege der Buddhas und *kami* sind zwar verschieden, doch das Wahre Herz gibt es nicht zweimal.
(ST 7/8: 43)

Besonders in diesen an den Laien gerichteten Erklärungen folgt der Yoshida Shinto also dem Konzept der „Einheit der Drei Lehren“, das im MY ausführlich erörtert wird (s. A64). Darüber hinaus gibt es in den *Shintō taii* im Grunde keinen speziellen Hinweis darauf, was unter einer den *kami* gemäßen Lebensweise genau zu verstehen sei oder wie man sich ihres Schutzes (mit Hilfe von religiösen Spezialis-

ten oder ohne) versichern könnte. Man würde sich erwarten, im MY oder in anderen, an einen engeren Kreis von Eingeweihten gerichteten Schriften dazu mehr zu erfahren, doch je tiefer man in den Kern der Yoshida Lehren eindringt, umso weniger ist von ethischen Verhaltensweisen die Rede.

Schließlich muß noch ein letzter Punkt erwähnt werden: Der religiös motivierte Nationalismus, bzw. die Vorstellung von Japan als „Götterland“ (*shinkoku*). Das *Shintō taii*, das als Werk Urabe Kanenaos (12a; frühe Kamakura-Zeit) firmiert, beginnt mit den Worten:

In diesem unserem Land erschienen zugleich mit [der Entstehung von] Himmel und Erde die Götter (*kamikage/shinmei* 神明). Deshalb wird dieses Land das Land der Götter genannt und sein Weg heißt der Weg der Götter. Dieses Land ist der Ursprung aller tausend Welten. Deshalb heißt es Sonnengrund (Hi-no-moto/Nihon 日本), während die anderen Länder (Indien und China) die Gestalt von Mond und Sternen haben und Mondland oder Sternenland genannt werden. (ST 7/8: 3)

Es ist wohl kein Zufall, daß dieser Appell an das japanische Selbstwertgefühl im vorgeblich ältesten und damit prestigereichsten *Taii* zur Sprache kommt. Nebenbei sei angemerkt, daß die Rückdatierung den Text zeitlich vor dem *Jinnō shōtō-ki* (um 1340), der wichtigsten Schrift über die Götterland-Idee, ansetzt. Zugleich muß aber auch hinzugefügt werden, daß dieses vorgeblich älteste *Shintō taii* der einzige Text unter den immerhin neun verschiedenen hier untersuchten Versionen bleibt, der diesem Thema Beachtung schenkt. Der Ausdruck „Götterland“ selbst kommt ansonsten nur noch in Kanetomos *Taii* vor. Darüber hinaus enthält auch das MY eine Passage, die dieser Idee Rechnung trägt (A72). Kanetomos Shinto macht also durchaus von der bereits allgemein bekannten Götterland-Ideologie Gebrauch. Angesichts der häufig geäußerten Einschätzung, daß Kanetomos geistesgeschichtliches Hauptgewicht auf der Propagierung eines religiösen Nationalismus (*nippon chūshin shugi*) lag,¹² erstaunt es den-

¹² „[...] few, if any, Shintō theologians in Japan, past and present, excel Kanetomo in his wonderful talent of sycrretizing, yet never losing sight of the national

noch, daß gerade in den populärsten Schriften des Yoshida Shinto nicht mehr von der Götterland-Idee zu finden ist. Ich selbst sehe mich dadurch in meiner Auffassung bestätigt, daß Kanetomo sich „nationalistischer“ Ideen zwar zur Verbreitung seines religiösen Systems bediente, daß er aber seinen Shinto nicht mit der Intention formulierte, den japanischen Nationalgedanken zu stärken.

Dagegen ist die Propagierung des *kami*-Glaubens zweifellos das zentrale Anliegen der *Shintō taii*, wobei ein *kami*-Begriff in Umlauf gebracht werden soll, der gänzlich ohne die gängigen Erklärungen der *honji suijaku* Theorie auskommt. Damit scheint das wesentliche Ziel der *Taii* bereits umrissen. Weder wird von diesem *kami*-Begriff eine Brücke zu den Geheim-Überlieferungen des Yoshida Shinto geschlagen, noch werden andere Lehren, wie etwa der Buddhismus grundsätzlich zurückgewiesen.

6.2. Die esoterischen Lehren des *Myōbō yōshū*

Im Vergleich zu den *Shintō taii* waren die *Grundzüge von Namen und Gesetz des Einen und Einzigen Shinto* (MY) sicher für einen engeren Rezipientenkreis bestimmt. Das Werk stellte wohl eine Art Einführung in den Yoshida Shinto für den ernsthaft Interessierten dar.¹³ Diesem Adepten präsentierte es sich als eine Schrift von Urabe Kanenobu aus dem Jahr 1024, es war also auch hinsichtlich seiner Antiquität gewichtiger als selbst das angeblich älteste *Shintō taii*. Heute gilt es aufgrund textkritischer Untersuchungen als sicher, daß das Werk von Kanetomo stammt.¹⁴ Diese Vermutung wurde im übrigen schon in der Edo-Zeit geäußert.

spirit or guiding principles of the Japanese people.“ (Katō 1930: 150. Vgl. dazu auch Asoya 1985b: 97–98.)

¹³ Allerdings gab es in der Edo-Zeit auch eine Druckfassung (vgl. ST 7/8: 132–169), was doch auf eine gewisse Verbreitung schließen läßt.

¹⁴ Die genauesten Untersuchungen zur Entstehung des MY stammen von Demura Katsuaki (1972). Sie finden sich auch in seiner Monographie des Yoshida Shinto (1997).

Im folgenden Abschnitt geht es mir in erster Linie um eine inhaltliche Analyse jener Abschnitte, die bisher in westlichen Publikationen nur cursorisch und unzusammenhängend besprochen wurden. Sie beinhalten das, was ich den esoterischen Teil des Textes nennen würde. Ich betrachte diese Abschnitte als Illustration für die Machart und die thematischen Schwerpunkte eines enigmatischen Diskurses, der weit über das MY selbst hinausreicht. Obwohl ich mich hier weitgehend auf diesen einen Text beschränke, soll das MY weniger als singuläres Werk denn als Beispiel für diesen allgemeinen Diskurs des esoterischen Shintoismus im japanischen Spätmittelalter angesehen werden. Auf die zahlreichen Bezüge zu früheren Werken dieser Tradition habe ich vor allem in den Anmerkungen im Übersetzungsteil dieser Studie hingewiesen (s. Anhang).

6.2.1. Die Sprache

Das MY ist in Dialogform abgefaßt. Dieses Schema suggeriert zunächst ein kontinuierliches Fortschreiten von einem Thema zum nächsten, doch erschließt sich der Zusammenhang der einzelnen Fragen und Antworten bei der Lektüre keineswegs unmittelbar, im Gegenteil. Auf den ersten Blick enthält der Text nichts anderes als eine verworrene Kette von Aufzählungen, die an manchen Stellen anscheinend krampfhaft in eine doktrinäre Aussage gepreßt werden. Für die ersten Übersetzer des MY in eine westliche Sprache ließ es sich daher auch nicht bestreiten, daß „der vielfältige Synkretismus und auch die Phantasie des Verfassers keine durchsichtige Ordnung haben aufkommen lassen“ (Ishibashi und Dumoulin 1940: 184).

Die Schwierigkeit, aus heutiger Sicht die Sprache des MY (und darüber hinaus den gesamten Diskurs des esoterischen Shinto im japanischen Mittelalter) zu verstehen, liegt in der grundsätzlichen Annahme, daß dieser Diskurs auf Anhieb verstanden werden will, bzw. sich bemühen sollte, auf Anhieb verständlich zu sein. Wir interpretieren das MY daher spontan als einen Text, der nach seinen eigenen Kategorien als „exoterisch“ anzusehen wäre. Wir übersehen dabei, daß eine Lehre, die sich selbst als „esoterisch“ oder „geheim“ ausgibt, einen Widerspruch in sich selbst darstellen würde, wenn ihr Inhalt ohne weitere Umstände zu erfassen wäre. Ein esoterischer Text muß

sich, damit er ein guter esoterischer Text ist, zunächst als Labyrinth präsentieren.

Es gibt bestimmte diskursive Eigenschaften des MY, die ich als Techniken interpretiere, um einen derartigen labyrinthischen Effekt zu erzielen. Dazu zählt zum einen die Terminologie. Kanetomo liebt Ausdrücke, die ein möglichst breites Bedeutungsfeld besitzen, und bemüht sich, alle Konnotationen dieses Feldes gleichzeitig zum Einsatz zu bringen. Im besonderen arbeitet er damit, daß er die Abstraktionsstufe seines Diskurses im Unklaren beläßt. Es gibt daher oft keine erkennbare Trennung zwischen Überbegriff und Unterbegriff. Ein Begriff kann zugleich einer Klasse von ähnlichen Begriffen angehören und die Klasse selbst bezeichnen, wie in der Biologie z.B. „Katze“ alle katzenartigen Raubtiere oder eben die Katze selbst bezeichnen kann. Bei Begriffen, die von vorn herein nur mit vagen Vorstellungen verbunden sind, wie „Geist“ (*rei/ tama*), „Gott“ (*shin/ kami*) oder „Herz“ (*shin/ kokoro*), nicht zu reden von „Substanz“ (*ki/ iki*), „Kraft“ (*riki*) oder „Wesen“ (*sei*) läßt eine derartige Verwendung natürlich eine Unzahl von möglichen Aussagen zu. Wenn Kanetomo beispielsweise von „Geist-Schatz“ (*reihō*) spricht, bleibt unklar, ob damit ein konkreter Gegenstand gemeint ist (z.B. die drei Throninsignien des Tenno), oder ob der Ausdruck irgendwelche metaphysischen Qualitäten bezeichnet, die sich in diesen Gegenständen symbolisieren, bzw. damit überhaupt nicht näher zu tun haben. Handelt es sich um einen Geist, der ein Schatz, also von unschätzbarem Wert ist? Oder handelt es sich um einen Schatz, der numinose Eigenschaften besitzt? Wenn Geist-Schätze Geister sind, sind dann alle Geister Geist-Schätze? Und wenn Geist-Schätze Schätze sind, welche Schätze wären das dann?

Meist lassen sich diese Fragen auf zwei grundsätzliche Alternativen reduzieren: Konkretes Beispiel oder allgemeingültiges Prinzip? Für gewöhnlich tut man gut daran, möglichst beide Alternativen im Gedächtnis zu behalten, und genau das ist meines Erachtens auch

vom Autor intendiert. Jede Aussage beansprucht also auf mehr als einer logischen Ebene Gültigkeit.¹⁵

Zweitens unterliegt jede Antwort mehr oder weniger strengen Symmetriegesetzen. Wenn es beispielsweise einen esoterischen und einen exoterischen Bereich gibt, und es finden sich im exoterischen Bereich drei kanonische Schriften, so muß es auch drei kanonische Schriften im esoterischen Bereich geben. Auf diese Weise werden z.B. auch schmückende Beiworte eingesetzt, um eine bestimmte Anzahl von Silben zu wahren, oder es werden drei Synonyme aufgezählt, um ein triadisches Ensemble zu erreichen, obwohl im Grunde nur ein Begriff von inhaltlicher Relevanz ist. Erst wenn man den Text mehrmals von vorne bis hinten durchgegangen ist, läßt sich erahnen, welchen Begriffen und Themen vorrangige Bedeutung beizumessen ist und welche eher aus Symmetriegründen beigelegt wurden und nur wenig zur eigentlichen Argumentation beitragen.

Die Anwendung von solchen labyrinthischen diskursiven Techniken verteilt sich nicht gleichmäßig über das MY. Es gibt durchaus Passagen, die heute noch ohne weiteres verständlich sind. Nicht zufällig sind es die allgemein bekanntesten. Dazu gehören die einführende Unterteilung des „Shinto“ in drei Strömungen, oder die sogenannte „Baumtheorie“ gegen Ende des Werkes. Wie ich im nächsten Abschnitt anhand der Besprechung des Aufbaus des MY zeigen möchte, gehorcht die Verständlichkeit des Textes einer bewußten Dramaturgie: Sie korreliert mit der Thematik der jeweiligen Abschnitte.

6.2.2. Der Aufbau

Tabelle 4 stellt die wichtigsten diskursiven Ebenen dar, die sich meiner Ansicht nach im MY finden lassen. Auch meine Gliederung (s. Anhang), die natürlich nur meine eigenen Unterteilungen wiedergibt, ist einen Versuch, die Struktur des Textes sichtbar zu machen. Daß

¹⁵ Allan Grapard kennzeichnet diese Eigenschaft der Sprache Kanetomos negativ, wenn er meint „Kanetomo’s ‘Shinto’ was grounded in an inability to differentiate a metaphor from an identity-relation.“ (Grapard 1992a: 45)

Tabelle 4: Diskursive Ebenen des MY

	formale Struktur (Stichworte der formal- klassifikatorischen Ebene)	Sprache exoterisch/ esoterisch	Ontologie	Thema
Titel	„Shinto“			
A1	3 Arten von <u>Shinto</u> ↓	exoterisch		andere Schreintraditionen
A6	Genpon-sōgen Shinto ↓		Monismus	Yoshida Shinto
A8	offene Schriften/ geheime Schriften, etc... ↓	exoterisch und esoterisch	Dualismus	doppelte Struktur des Yoshida Shinto: exoterischer Bereich/ esoterischer Bereich
A23 A24	<i>takamagahara</i> (exo- Formel) <i>mujō reihō <u>shintō</u> kaji</i> (eso-Formel) ... ↓			
A35 A38 A39 A53/ A56	3 Aspekte von <u>shintō</u> : 3 Uranfänge, 3 Wunder, 3 Taten, ... ==	esoterisch	Dreiheit	esoterisches Ritual- wesen: die triadische Struktur der Riten und ihre Ent- sprechung in Himmel, Erde, Mensch
A64	Buddhismus ↓			
A69	„Ein und Einzig“ ==	exoterisch	[alle Dinge]	Shinto und Buddhis- mus, „Baumtheorie“ Genealogische Legiti- mation
A73	<i>kami</i> -Weg/ Wahrer Weg			Schlußmanifest

der Originaltext selbst, abgesehen von einer monotonen Folge von Fragen und Antworten über keinerlei sichtbare Einteilungen verfügt, halte ich für ein weiteres bewußtes Mittel, den Text in Form eines Labyrinths anzulegen.¹⁶

Unter der formalen Struktur, bzw. der klassifikatorischen Ebene des MY verstehe ich jene Einteilung, die der Text selbst anbietet, sobald

¹⁶ In der Tat fordert das MY eine graphische Darstellung seines Inhalts geradezu heraus (s. Ōkuwa 1992: 75; Takao 1993: 73–76; Demura 1997: 64, 74). Wie schon Demura bemerkt (1997: 63), beziehen sich die meisten Autoren dabei direkt oder indirekt auf Emi Kiyokazes Pionierstudie des Yoshida Shinto von 1901 (vgl. das Kapitel „Yuitsu shintō-ron“ in Emi 1942, bes. S. 35–38).

man sich ein wenig eingelese hat. Diese Einteilung wurde bereits von Klaus Kracht durch ein abstraktes, graphisches Schema eindrucksvoll veranschaulicht.¹⁷ Die Spalte „formale Struktur“ in obiger Tabelle enthält eine verkürzte Übersicht in verbaler Form. Unter dem Gesichtspunkt dieser Struktur ist das MY im Grunde nichts anderes als eine Kette von Klassifikationen. Diese Kette beginnt bereits im Titel des Werks („Grundzüge von Namen und Gesetz des Einen und Einzigen Shinto“) – Frage eins („In welche Arten läßt sich der Begriff „Shinto“ unterteilen?“) läßt sich als „kohärente Anknüpfung“ (Kracht) an den Begriff Shinto im Titel verstehen. Die Antwort besteht aus Unterteilungen (*bunbetsu*). Wenn alle Unterteilungen aufgezählt und besprochen sind, wiederholt sich das Schema von Neuem. Der Fragesteller des MY nimmt auf einen Begriff der vorhergehenden Antwort bezug und verlangt nach weiteren *bunbetsu*.¹⁸ Auf diese Weise ist der Text formal eine hierarchische Aufzählung von Kategorien, die zusammen „Shinto“ ergeben. Wie allerdings schon Kracht gezeigt hat, kommt es mitunter auch zu nicht-kohärenten Anschlüssen (==), d.h. es wird ein neues Thema angeschnitten ohne direkten Bezug zur vorhergehenden Antwort. Es handelt sich dabei oft um eine Art Exkurs zu einem bestimmten Spezialthema, das zunächst ganz aus dem Zusammenhang herausgerissen wirkt. Nach Erörterung eines solchen Spezialthemas kehrt der Diskurs wieder in das unterbrochene Kategorienschema zurück.

¹⁷ Vgl. Kracht (1986: 145, Anm. 162). Meine Ergebnisse decken sich weitgehend mit dem Schema Krachts. An einer Stelle ergibt sich jedoch eine für mich wichtige Abweichung: Es ist die Zäsur von esoterischem und exoterischem Diskurs zwischen A63 und F64, wo nach Kracht ein „kohärenter Anschluß“ vorhanden wäre, den ich nicht erkennen kann (vgl. Übersetzung im Anhang).

¹⁸ Der Begriff *bunbetsu* 分別 (im buddhistischen Kontext auch *funbetsu* ausgesprochen) beinhaltet zum einen die Vorstellung der Einteilung, der Kategorisierung und des analytischen Erfassens, zum anderen aber auch eine abwertende Komponente: rationales Verstehen im Gegensatz zu spirituellem Begreifen (NKD 17: 578). Obwohl im MY nicht explizit ausgesprochen, könnte die Verwendung dieses Begriffes daher andeuten, daß die vorliegenden Erklärungen nur ein provisorisches Konstrukt darstellen, das hinter einem wirklichen, inneren Verständnis zurückbleibt. Vgl. dazu die Verwendung des Terminus bei Yoshikawa Koretari und Yamazaki Ansai (Ooms 1985: 251).

Der Text selbst enthält gelegentlich kleine Hinweise auf dieses Schema, indem er eine Vorausschau auf die zu erwartenden Antworten gibt.¹⁹ Tatsächlich ergeben die Kategorisierungen aber nur eine scheinbar geordnete, hierarchische Struktur, die letztlich mehr zur Verwirrung als zur Klärung der eigentlichen inhaltlichen Zusammenhänge führt. Denn in Wirklichkeit springt der Diskurs beständig von einer logischen Ebene auf eine andere, sodaß von einer linearen Argumentation keine Rede sein kann. Zur Illustration sei z.B. auf A24 verwiesen. Hier geht es zunächst um ein sehr spezielles Thema, eine bestimmte Gebetsformel des Yoshida Shinto. Die Formel enthält mehrere Begriffe, die einzeln interpretiert werden. Diese Interpretationen führen zu sehr diversen, sehr allgemeinen und grundlegenden Themen des Yoshida Shinto. Formal ordnen sich diese Themen jedoch alle der Frage nach der Gebetsformel unter.

Die formale Struktur des MY ergibt sich keineswegs auf den ersten Blick, doch macht der Text durch die erwähnten Hinweise bisweilen auf sie aufmerksam. Letztlich gehört diese Struktur jedoch auch zu den labyrinthischen Techniken des MY. Sie verschleiert also die eigentlichen inhaltlichen Zusammenhänge, die aber, wie ich hoffe, zeigen zu können, keineswegs inexistent sind.

Die meiner Ansicht nach wichtigsten thematischen Schwerpunkte des MY sind in der rechten Spalte der Tabelle aufgelistet. Die Reihenfolge dieser Themen gehorcht weniger den Notwendigkeiten der „formalen“ Struktur, sondern eher dem, was ich die Ebene von esoterischer und exoterischer Sprache und die Ebene der ontologischen Struktur nennen würde. Ohne daß diese Ebenen je zur Sprache kämen, sind sie die bestimmenden Instanzen für den Aufbau des MY.

Was in der Tabelle als Bereich der „esoterischen Sprache“ erscheint, läßt sich formal durch die Verwendung von Termini, die nur Eingeweihten des Yoshida Shinto verständlich sein können, charakte-

¹⁹ Hinweise auf diese Struktur des Textes finden sich v.a. in A24 und A35, sowie in kurzen Bemerkungen in F53 und A68. Der Realismus des Dialogschemas wird durch diese Vorausblicke etwas geschmälert, denn der Antwortgeber des MY kennt die Fragen des Fragestellers ganz offensichtlich schon im voraus.

risieren. Diese Termini zeichnen sich durch die oben erwähnte Vieldeutigkeit aus. Sie sind in den meisten Fällen weder der Alltagssprache noch der Sprache der Mythen entnommen, sondern stellen eine Mischung aus buddhistischen und taoistischen Begriffen dar (vgl. die Formel *mujō reihō shintō kaji*).²⁰ Mit Hilfe dieser Termini beschreibt Kanetomo die Grundzüge des esoterischen Ritualwesens und seine Beziehungen zum kosmischen Ordnungsgefüge. Es ist der sprachlich und inhaltlich komplexeste Bereich des MY.

Innerhalb dieses Bereichs stoßen wir beispielsweise auf vier Ausdrücke, deren Erörterung zu den rätselhaftesten Stellen im esoterischen Abschnitt des MY zählt: In meiner Übersetzung lauten diese Ausdrücke „Wunder-Altar der Drei Bereiche“ (*sanbu no myōdan*, A40), „Wunder-Altar der Neun Bereiche“ (*kyūbu no myōdan*, A42), „die Achtzehn Shintō“ (*jūhachi shintō*, A48) und die „Etikette des Vortretens und Zurückweichens“ (*Shintai sahō*, A61). All diese Ausdrücke erinnern an die Namen von einzelnen Riten oder Ritualzyklen des Yoshida Shinto, doch ist vom konkreten Vollzug dieser Riten im Text kaum die Rede. Statt dessen erscheinen sie als Metaphern transzendenter, mystischer Zusammenhänge. Ihr Bezug zum Ritualwesen wird jedoch aus vereinzelt Bemerkungen klar, wenn es z.B. heißt, daß derjenige, der über diese Ausdrücke nicht Bescheid weiß, sich keinen besonderen Nutzen von der Teilnahme an einem Ritual versprechen kann (A52, A62).

Ausdrücke wie „Wunder-Altar der Neun Bereiche“ können selbst der Zielgruppe des MY, den Adepten des Yoshida Shinto, nicht auf Anhieb eingeleuchtet haben. Im Text folgt diesem Ausdruck zwar eine Erläuterung von neun Bereichen des Kosmos, wo der Leser aber den Ausdruck „Altar“ (*dan*) unterbringen soll, wird nicht erwähnt. Einem Hinweis Okada Shōjis (1992: 29) zufolge könnte man die neun *dan* in der *Zeremonie des Urhebers* (*Sōgen gyōji*, s.o. „Zeremonie B“) wieder-

²⁰ Nicht alle Termini sind dabei notwendig Neologismen. Die Begriffe *genpon* und *sōgen*, mit denen Kanetomo seinen eigenen Shinto bisweilen bezeichnet, würde ich beispielsweise zur esoterischen Terminologie zählen. Sie kommen allerdings schon in früheren Werken des esoterischen Shinto vor, bzw. sind daraus abgeleitet (s. dazu die jeweiligen Anmerkungen im Übersetzungsteil).

finden, die deutlich in neun Unterabschnitte (*dan*) eingeteilt ist. Kanetomo spielt also mit den Homonymen *dan* 壇 (Altar) und *dan* 段 (Abschnitt). Diese Interpretationsmöglichkeit sollte jedoch nicht als eine ausschließende Erklärung dieses Terminus verstanden werden. Wie in der Beschreibung der Yoshida Altäre schon angedeutet, kann im Prinzip auf jedem Yoshida Altar ein neunteiliges Ordnungsprinzip entstehen. All dies kann und soll im „Wunder-Altar der Neun Bereiche“ mitschwingen.

Unverständlichkeit und Mehrdeutigkeit erscheinen mir daher als Teil eines pädagogischen Konzepts: Der Adept soll die mystischen Phrasen memorieren und soll ihnen nach und nach bei seiner sukzessiven Einweihung in das Ritualwesen wieder begegnen. Durch die rituelle Praxis erhalten sie dann plötzlich einen konkreten Sinn und bleiben doch umwoben von den vielen individuellen Lösungsversuchen, die der Adept ihnen zu geben versucht hat. Dadurch gewinnen beide, die Phrasen und die Elemente des Ritus an Bedeutung, die sich mit jeder neuen Initiation vertieft.

Entsprechend der Gleichsetzung esoterisch/exoterisch = innen/außen ist es kein Zufall, daß der esoterische Diskurs in der Mitte des Textes vom exoterischen Diskurs zu Beginn und am Ende des Textes „umschlossen“ ist. Der exoterische Diskurs führt also von der Ebene der normalen Schriftsprache langsam in die Tiefen des esoterischen Bereichs ein und geleitet den Leser schließlich wieder in den Bereich des Alltäglichen zurück. Eine gewisse Ähnlichkeit zum Aufbau der Großen Zeremonien ist dabei nicht zu übersehen.

Zugleich gibt es auch eine „ontologische Struktur“, die sich namentlich in der eigentlichen Darstellung der Lehre des Yūitsu Shinto, der hier Genpon-sōgen Shinto genannt wird, feststellen läßt: Sie beginnt mit einer Erläuterung des Begriffs „*genpon-sōgen*“, wobei es v.a. um die Konnotationen der einzelnen Silben *gen* 元, *hon* 本, *sō* 宗 und *gen* 源 geht (s. MY A6–7). Sie alle verweisen auf einen oder den anderen Aspekt der monistischen Ur-Entität, die wir bereits in den *Shintō taii* kennen gelernt haben. Im Anschluß an diese Erklärung folgt ein dualistischer Abschnitt, der systematisch esoterische Aspekte und exoterische Aspekte des Yoshida Shinto einander gegenüberstellt. Schließlich wird das esoterische Ritualwesen genauer beschrieben – der „Innerste“ Bereich des MY –, wobei beständig Kategorien von drei zu-

sammengehörenden Begriffen aufgestellt werden. Mit dem Ende dieses triadischen Abschnitts endet auch die Erörterung der eigentlichen Lehre des Yuiitsu Shinto. Wenn man diesen Bereich unter dem Gesichtspunkt seines argumentativen Aufbaus betrachtet, ergibt sich also recht deutlich eine Reihenfolge von einem – zugegeben recht kurzen – monistischen Abschnitt, einem dualistischen und einem triadischen. Diese Abfolge zitiert sozusagen das ontologische Grundmodell der klassischen chinesischen Philosophie, nach dem sich auch der esoterische Shinto orientiert. Laotse hat es auf folgende Formel gebracht:

Das Tao erzeugt die Eins. Die Eins erzeugt die Zwei. Die Zwei erzeugt die Drei. Die Drei erzeugt alle Dinge.²¹

(*Daodejing* 42; Wilhelm 1996a: 85)

Auf die Bedeutung dieser Formel möchte ich im folgenden Exkurs genauer eingehen. Zuvor aber noch eine letzte Bemerkung zur „ontologischen Ebene“ des MY: Die zeitliche Dimension, die im Entwicklungsmodell $1 \rightarrow 2 \rightarrow 3$ angelegt ist, wird auch im abschließenden Teil, welcher sozusagen der Stufe „alle Dinge“ (*banbutsu*) in Laotse Formel entspricht, nicht ganz außer Acht gelassen. Die Zeitachse setzt sich in der Erörterung der Geschichte des Buddhismus fort (der historisch gegenüber dem Shinto als die jüngere Lehre dargestellt wird) und mündet schließlich in die Genealogie der Yoshida-Urabe (die als die legitimen Übermittler des Einen und Einzigen Shinto „nachgewiesen“ werden). Diese Bedachtnahme auf eine chronologische oder eben ontologische Dimension ist uns bereits in den Riten begegnet. Indem Kanetomo die kosmischen Uranfänge auch dramaturgisch an den Anfang seiner literarischen und liturgischen Produktionen setzt, folgt er einer alten Maxime des esoterischen Shinto, nämlich den „Anfang zum Anfang, den Ursprung zum Ursprung“ zu machen.

²¹ Diese Formel wird auch wörtlich im MY zitiert, nämlich zur Gänze in A75 und teilweise in A60. Als Quelle führt das MY im ersten Fall den „Taoismus“ allgemein, im zweiten – fälschlicherweise – das *Yijing* an.

6.2.3. Himmel, Erde, Mensch und die Fünf Phasen

Die ontologische Formel „1→ 2→ 3→ Alle“ steht in enger Beziehung zur Triade Himmel, Erde, Mensch, auf die wir im Rahmen der *Shintō taii* bereits kurz zu sprechen gekommen sind (s. S. 190): Eins ist dabei das Große Eine oder die Ursubstanz oder was sonst an monistischen Ur-Einheiten im chinesischen Denken zur Auswahl steht. Zwei ist Yin und Yang, welche aus der Ur-Einheit entstehen und dabei Himmel und Erde bilden. Drei ist der Mensch, der aus einer Vermischung der Kräfte von Himmel und Erde hervorgeht. Sinologen haben verschiedene Interpretationen für diese Entwicklungsreihe vorgeschlagen. Richard Wilhelm vergleicht sie unter anderem mit der Dialektik Hegels (Wilhelm 1996a: 140). Isabelle Robinet wiederum sieht Himmel und Erde im Verhältnis zum Menschen wie Vater und Mutter, die ihn hervorbringen und nähren, ihn bedecken und tragen. Der Mensch selbst ist nach ihren Worten ein „hybrider Vermittler“, der Himmel und Erde gleichermaßen trennt und eint (Robinet 1995: 26–27).

Welche Erklärung man auch immer heranzieht, in jedem Fall sollte man sich einer Tatsache bewußt bleiben: Himmel, Erde und Mensch dienen als Rubriken eines klassifikatorischen Systems, das in sich alle möglichen triadischen Konfigurationen aufnehmen kann, indem es sie einfach zu Entsprechungen von Himmel, Erde und Mensch erklärt. In dieser Funktion stehen Himmel, Erde und Mensch also auf einer Stufe. Dies scheint mit westlicher Logik, z.B. dem Hegel'schen Entwicklungsmodell, nicht vereinbar. Auch nach dem Eltern–Kind Schema müßte immer eines der drei Elemente logisch unter (oder auch über) den beiden anderen stehen, da es von ihnen determiniert ist oder sie determiniert. Tatsächlich haben die meisten der Triaden, denen wir noch begegnen werden, die Tendenz, sich in 1+2 aufzusplitteln. Dies macht sie aber keinesfalls ungeeignet, gleichzeitig als festes Ensemble von drei gleichwertigen Bestandteilen aufgefaßt zu werden. Diese Beobachtung gilt für das chinesische Denken ebenso wie für die Theologie Kanetomos.

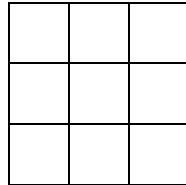
Zu der triadischen Grundstruktur des Universums, die auf den Kräften von Yin und Yang beruht, gesellt sich im chinesischen Denken auch noch eine Differenzierung in fünf Bereiche, die der Theorie

von den Fünf Wandlungsphasen entspricht. Nach Darstellung der Einführungsliteratur in den Taoismus erscheint das so entstandene Modell des Universums einem dreigeschossigen Gebäude ähnlich, dessen drei horizontale Ebenen jeweils in fünf Bereiche, welche dem Zentrum und den Vier Himmelsrichtungen entsprechen, unterteilt sind. In vollständiger Klarheit läßt sich ein solches Modell aber offensichtlich nicht aus den klassischen chinesischen Schriften ableiten. Wie u.a. Takao Yoshimasa (1993: 1–3) ausführt, handelt es sich um zwei ursprünglich unabhängige kosmologische Erklärungsmodelle, die erst im Lauf der Zeit, in der frühen und mittleren Han-Periode, verschmolzen sind. Diese historische Betrachtungsweise hilft, eine Reihe von Zweifelsfällen zu verstehen, die anhand der chinesischen Klassiker offenbar nicht restlos zu klären sind: Beispielsweise unterteilen die Fünf Phasen nicht nur den Raum, sie werden zugleich auch als Ausdruck eines zyklischen Wandels verstanden (davon leitet sich auch ihr Name ab). Aber erklären nicht auch Yin und Yang gerade den zyklischen Wandel der Zeit? Wie verhalten sich die zeitlichen Aspekte von Yin und Yang und den Fünf Phasen und wo bleibt hier die triadische Dimension? Was entstand ontologisch gesehen vorher, die Fünf Phasen oder Yin und Yang und die Drei Daseinsformen?

Ohne diese Probleme hier ausführlich erörtern zu wollen, erscheint mir doch der Hinweis wichtig, daß die Konzeptionen von Yin/Yang, den Drei Daseinsformen und den Fünf Phasen selbst in der chinesischen Literatur nicht immer ganz organisch in einander greifen, obwohl sie stets in einem Atemzug genannt werden. Im MY läßt sich jedenfalls, wie ich noch zeigen werde, eine gewisse Unsicherheit über das Zusammenwirken der Drei Daseinsformen und der Fünf Phasen erkennen. Diese Unsicherheit erscheint mir jedoch nicht allein dem Autor des MY zuzuschreiben, sondern mag auch in der chinesischen Tradition selbst liegen, die die beiden von Takao angesprochenen Modelle selbst nicht immer auf konsistente Weise verschmolzen hat.

Neben den erwähnten Kategorien drei und fünf findet sich im MY noch ein weiteres Zahlenschema, auf das Granet hingewiesen hat: Die Zahl Neun, die in engem Verhältnis mit der horizontalen Gliederung der Erde in fünf Bereiche steht. Ergänzt man nämlich die

Bereiche der vier Himmelsrichtungen und der Mitte durch die Richtungen NW, NO, SW und SO, erhält man neun Bereiche, die sich graphisch durch ein neunfach unterteiltes Quadrat darstellen lassen:



Dies entspricht einer schematischen Darstellung der Erde (die mit den ursprünglich neun Provinzen Chinas in Verbindung steht und auch auf bestimmte Regionen Japans – etwa Kyūshū – angewendet wurde). Weiters dient das in neun Felder unterteilte Quadrat den kosmologischen Spekulationen, auf denen die Divination des *Yijing* beruht. Im MY wiederum ist es der Ausdruck „Altar der Neun Bereiche“, der eine Reihe auf der Zahl Neun beruhender Zahlenspekulationen auslöst. Diese Spekulationen sind vor dem Hintergrund des chinesischen Denkens keineswegs so arbiträr, wie sie beim ersten Lesen des MY erscheinen. Wie in den Anmerkungen zum Übersetzungsteil in mehreren Einzelfällen nachgewiesen wird, beruhen sie zum Großteil auf in taoistischen Texten bereits etablierten Korrelationstabellen.

6.2.4. Offen–Geheim

Die doppelte Struktur des mittelalterlichen Buddhismus, die Kuroda Toshio das *kenmitsu taisei*, das System von exoterischer und esoterischer Doktrin, nennt, ist für Kanetomo ein vollkommen selbstverständliches Paradigma für den Aufbau von Religion schlechthin. Das MY kommt nach einer kurzen Einleitung bald darauf zu sprechen, wie diese doppelte Struktur im Yuiitsu Shinto beschaffen ist. Die zentralen Begriffe dabei sind „offen-sichtbare Lehre“ und „verborgen-dunkle Lehre“ (*kenro/on'yū [no kyō]*); „Innere“ und „Äußere Reinheit“ (*nai/ge-shōjō*); „Innerer“ und „Äußerer“ Platz (*nai/ge-jō*).²²

²² Offen-sichtbare/ verborgen-dunkle Lehre – A8, A65, A66, auch *ken-kyō*/

Obwohl die Bedeutungsfelder dieser Begriffspaare einander zweifellos überlappen, lassen sie sich doch nach bestimmten inhaltlichen Schwerpunkten auseinanderhalten. Offen und geheim sind einerseits die allgemeinsten Überbegriffe, beziehen sich also auf die Gesamtheit des exoterischen, bzw. esoterischen Bereichs; in einem spezifischeren Sinne werden sie andererseits mit zweierlei Arten von Doktrin oder Dogma in Verbindung gebracht. Im MY begegnen uns die Begriffe daher bei der Erörterung der zwei Kategorien von kanonischen Schriften, die dem offenen und dem geheimen Bereich entsprechen.

Die „offenen kanonischen Schriften“ sind identisch mit den drei ersten Reichschroniken *Sendai kuji hongî*,²³ *Kojiki* und *Nihon shoki*. Auf sie stützt sich, was wir aus Kanetomos Sicht als die orthodoxe exoterische Shinto-Tradition bezeichnen könnten: Die Tradition des höfischen Shinto und der damit in Verbindung stehenden Schreine. Kanetomo nennt diese Schriften gemeinsam die „Drei Grundschriften“ (*sanbu no honsho*)²⁴. Entsprechend gibt es auch drei geheime oder esoterische kanonische Werke, auf denen die orthodoxen esoterischen Traditionen des Yuiitsu Shinto beruhen. Sie werden kollektiv als die „Drei Leitfäden der Götter“ (*sanbu no shinkyō*) bezeichnet. Es liegt in der Natur der Sache, daß ihre Titel nicht bekannt sind, denn diese Schriften sind eben geheim. Dennoch werden sie im MY genannt. Die Titel („Der wunderbare Leitfaden von der Göttlichen Verwandlung des himmlischen Anfangs“, „Der wunderbare Leitfaden von der Göttlichen Durchdringung des irdischen Anfangs“, und „Der wunderbare Leitfaden von der Göttlichen Kraft des menschlichen Anfangs“) enthalten einige der esoterischen Termini, die später im MY noch genauer erläutert werden. Die „Leitfäden“

on-kyō – A13; Innere/ Äußere Reinheit – A2, A13–16, A22; Innerer/Äußerer Platz – A16, A20, A22, A24, A30.

²³ Das *Sendai kuji hongî*, auch als *Kuji hongî* oder *Kujiki* bekannt, galt bis zur Edo-Zeit allgemein als von Shōtoku Taishi in Auftrag gegebenes Werk und damit als die älteste japanische Reichschronik. Heute wird es als ein Werk des 9. Jahrhunderts angesehen (SJ: 569).

²⁴ Der Begriff *sanbu no honsho* findet sich schon bei Jihen und Ichijō Kane-yoshi (Kubota 1959: 437).

selbst werden allerdings außerhalb des betreffenden Abschnitts (A8–13) kein weiteres Mal im MY genannt.

In einigen kurzen Bemerkungen stellt Kanetomo die Inhalte dieser beiden Gruppen von kanonischen Schriften einander gegenüber. Wir können daraus schließen, daß Themen wie Geschichte, Genealogie, Kosmologie und Kosmogonie von Kanetomo tendenziell der exoterischen Lehre zugerechnet werden (A12). Der esoterischen Lehre entsprechen hingegen Themen wie die mystischen Beziehungen (*reiō*) zwischen „Himmel, Erde und Mensch“ – nach meiner Interpretation bezieht sich dies auf die Beziehungen zwischen dem Gläubigen und den *kami* –, die Wirkungsweise von Ritualen (*kaji*), und die „Geist-Schätze“, die mit spiritueller Macht begabt sind, wie etwa die Drei Throninsignien (A13; s.a. die dort beigefügten Anmerkungen im Übersetzungsteil). Es geht also im Wesentlichen um das, was während eines Rituals oder mit Hilfe von magisch-religiösen Gegenständen passiert.

Natürlich darf man die beiden Bereiche Offen und Geheim nicht als hermetisch von einander abgeschieden ansehen. Wie wir an anderer Stelle im MY erfahren, durchdringen sie sich vielmehr wechselseitig: „Das Offen-Sichtbare begleitet das Geheime. Das Verborgene-Geheime begleitet das Offenbare“ (A66). Daher dürfen wir es auch nicht als Widerspruch ansehen, wenn das esoterische Ritual, wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben, stark auf die mythischen Episoden der offiziellen Reichschroniken Bezug nimmt, obwohl diese an sich als die „Drei Grundschriften“ des exoterischen Bereichs gelten.

Die Kategorien Innerer und Äußerer Platz stehen ebenfalls mit dem Gegensatz Offen–Geheim in Verbindung. Grundsätzlich scheint es so, als ob der Innere Platz der Ort sei, an dem esoterische Rituale verrichtet werden, der Äußere Platz der Ort, an dem exoterische (dem höfischen Shinto entsprechende, offiziell festgelegte) Rituale verrichtet werden.²⁵ Wieder ist die Trennung aber keine abso-

²⁵ „Weiheplatz (*saijō*) ist der Kultplatz der Inneren Reinheit, auch Innerer Platz genannt. Weihehof (*saitai*) ist der Kultplatz der Äußeren Reinheit, auch Äußerer Platz genannt.“ (A16) Reinheit (*shōjō*) ist, wie wir gleich sehen werden, ein Synonym für Ritual.

lute. Sie verwischt sich beispielsweise durch die Tatsache, daß ja auch die offizielle höfische Tradition äußerst geheime, „esoterische“ Zereemonien kennt. Kanetomo kommt daher in diesem Zusammenhang auf das wohl geheimste und prestigereichste höfische Ritual, das *Daijōsai* oder *Daijōe* (s.a. S. 66) zu sprechen. Sein besonderes Interesse gilt dabei den beiden temporären Götterhallen, *yuki*-Halle und *suki*-Halle, in denen jeder Tenno ein einziges Mal, am Anfang seiner Regierungszeit, persönlich den Göttern ein Nahrungsoffer entgegenbringt. Sie werden von Kanetomo als „Weiheplatz“ (*saijō*) bezeichnet (A17). Der Terminus *saijō* entspricht, wie das MY unmittelbar davor erklärt (A16), dem „Inneren Platz“ des esoterischen Rituals. Wir können daraus schließen, daß es in Kanetomos Konzeption auch im exoterischen, „offenen“ Bereich, „esoterische“ Rituale gibt, ähnlich wie ja auch esoterische und exoterische Doktrin sich gegenseitig durchdringen.

Yuki- und *suki*-Halle werden also als der Innere (esoterische) Platz des Offenen (exoterischen) Bereichs charakterisiert. Abgesehen davon benützt Kanetomo die parallele Struktur dieser temporären Schreinbauten aber auch dazu, ein Reihe von dualistischen Modellen, wie etwa die beiden Schreine von Ise, die beiden Mandala des esoterischen Buddhismus, und anderes mehr in seine umfassende Konzeption des Weges der *kami* mit einzubeziehen. In A19 stoßen wir auf eine Art Liste von derartigen Entsprechungen:

Yuki/ suki (Hallen) = *bansō-dan/ shogen-dan* (Altäre) = *kongō-kai/ taizō-kai* (Mandala) = Himmel und Erde (Kosmos) = Yin und Yang (Ontologie)

Alle hier aufgezählten Gegensatzpaare werden also letztlich auf Yin und Yang zurückgeführt. Seltsamerweise begegnen wir jedoch keinem Versuch, den Gegensatz Offen/ Geheim und die weiteren davon abgeleiteten Begriffspaare (Innen/ Außen, etc.) in diese Aufzählung zu integrieren. Bevor wir diesen rätselhaften Umstand eingehender beleuchten, möchte ich aber auf das Konzept der Inneren und Äußeren Reinheit zu sprechen kommen, das von den im MY genannten Gegensatzpaaren wahrscheinlich das weitläufigste Bedeutungsfeld umfaßt.

Die buddhistisch konnotierten Begriffe Innere und Äußere Reinheit werden im MY zunächst mit den traditionellen Geboten ritueller Enthaltsamkeit parallelisiert. Schon das höfische Zeremoniell unterscheidet zwei Kategorien, „peripheres“ und „strenges Tabu“ (*sansai/ara-imi* und *chisai/ma-imi*). Kanetomos Definition dieser Enthaltsamkeits-Kategorien entspricht in etwa den bereits im achten Jahrhundert festgelegten Regeln des *ritsuryō*-Kodex.²⁶ Laut MY umfassen Innere und Äußere Reinheit allerdings mehr als die traditionellen Reinheitsgebote: Sie schließen beispielsweise auch die Begriffe Innerer und Äußerer Platz mit ein (A14, bzw. A16). „Reinheit“ beschreibt also nicht nur einen purifikatorischen rituellen Prozeß oder dessen Ergebnis, auch der Ort, an dem dieser Prozeß stattfindet, ist „Reinheit“. Versucht man zu einer zusammenfassenden Erklärung aller einzelnen Antworten im MY zu diesem Thema zu gelangen, so umfaßt „Reinheit“ letztlich alles, was sich an den Inneren und Äußeren Plätzen abspielen kann, also das gesamte Ritualwesen des Shinto. „Reinheit“ ist demnach eine Rubrik für alles in irgendeiner Form Rituelle.

Diese vorerst ein wenig befremdliche Definition von „Reinheit“ geht nicht allein auf Kanetomo zurück, sondern stimmt mit älteren Vorstellungen des esoterischen Shinto überein. Im Watarai Shinto finden sich sowohl die Begriffe Innere und Äußere Reinheit selbst, als auch die Parallelisierung mit „peripherem“ und „strengem Tabu“. Und auch der transzendente Aspekt, der im Begriff „Reinheit“ mitschwingt, läßt sich bereits hier feststellen. Laut Mark Teeuwen ist „Reinheit“ im

²⁶ Die beiden Phasen ritueller Enthaltsamkeit wurden bereits in den religiösen Bestimmungen des Taihō Kodex (*jingi-ryō*) festgelegt und leiten sich von chinesischen Vorbildern ab. *Sansai* 荒忌, die periphere Phase, bezieht sich auf die Taburegeln vor (manchmal auch nach) einer bestimmten Zeremonie, *chisai* 致齋, die strenge Phase, auf die Regeln, die am Tag der Zeremonie selbst beachtet werden mußten. (Das genaue zeitliche Ausmaß, sowie die Personen, die von diesen Regeln betroffen sind, variieren je nach Bedeutung der Zeremonie.) Während der peripheren Phase standen u.a. Totengebete, Fleischkonsum, Musik, Todesstrafen, etc. unter Tabu; die strenge Phase wird weit weniger konkret definiert: Es heißt, man solle sich ganz auf die Zeremonie konzentrieren (SJ: 215–216; s.a. Anhang S. 310, Anm. 25).

Watarai Shinto nicht mehr nur Voraussetzung, sondern auch spirituelles Ziel einer religiösen Zeremonie (vgl. Teeuwen 1996: 109–114). „Reinheit“ (*shōjō*), was in diesem Zusammenhang vielleicht besser mit „Läuterung“ zu übersetzen wäre, läßt sich also durchaus mit dem buddhistischen Konzept von Erleuchtung in Verbindung bringen.²⁷ Es scheint sogar, daß dieser umfassende synkretistische Aspekt von Reinheit in früheren Texten noch stärker zur Geltung kommt als bei Kanetomo, bzw. daß Kanetomo sich bewußt darum bemühte, die buddhistischen Konnotationen des Reinheitskonzepts nicht in den Vordergrund zu rücken. Daß dies in früheren Texten noch nicht als Problem empfunden wurde, mag folgendes Zitat illustrieren. Es enthält eine Definition von Reinheit, die sich in einer Reihe von mittelalterlichen Shinto-Texten wiederfindet: „Am Ort des Nicht-Tuns (*mu-i*), des Nicht-Dings (*mu-ji*), der Stille sein. Das Leben übersteigen, aus dem Tod austreten. Das wird als Reinheit bezeichnet.“²⁸

Die Idee „aus Leben und Tod auszutreten“ ist zweifellos ein Synonym für den buddhistischen Austritt aus dem Geburtenkreislauf. Die frühen Vertreter des esoterischen Shinto scheuten sich also nicht, diese Vorstellung in ihrem Konzept von Reinheit mitschwingen zu lassen. Kanetomo kann hingegen unterstellt werden, daß er die Vorstellung permanenten irdischen Leids, die ja mit dem Geburtenkreislauf eng verknüpft ist, ablehnte. Dennoch ist der buddhistisch konnotierte Begriff *shōjō* auch für den Yoshida Shinto von zentraler Bedeutung.

Der Grund, warum man auch im Yoshida Shinto die eigentlich „shintoisistischen“ Ausdrücke *misogi* oder *harae* zugunsten von *shōjō* vernachlässigte, wenn man von „Reinheit“ sprach, mag in der spiritu-

²⁷ Im speziellen wird „Reinheit“ auch mit dem Konzept der „ursprünglichen Erleuchtetheit“ (*hongaku*) in Verbindung gebracht. S. z.B. Kuroda (1998: 514–515).

²⁸ Das Zitat findet sich u.a. in der Ryōbu-Schrift *Yamato kazuraki hōzan ki* (NST 19: 63), in *Ruijū jingi hongon*, 1320 von Watarai Ieyuki (NST 19: 115 u. 125), und in *Kuji hongō gengi*, um 1330 von Jihen (NST 19: 140). Als Quelle wird die Ryōbu-Schrift *Taisō hifu* 太宗秘府 angeführt, laut Ōsumi Kazuo eine apokryphe Schrift, die dem Mönch Gyōki zugeschrieben wurde, jedoch nicht mehr erhalten ist (NST 19: 115, Anm.).

ellen Attraktivität des letzteren Begriffs gelegen haben. Yoshida Riten sind zwar, wie erwähnt, primär auf diesseitige Ziele hin ausgerichtet; doch scheint es, als ob jenseits der unmittelbar in Aussicht gestellten weltlichen Versprechungen auch ein transzendenter Mehrwert zu erzielen war, wenn der gesamte Bereich des Rituellen mit dem Begriff *shōjō* bezeichnet wurde. Dieser spirituelle oder transzendente Heilsaspekt ist eine der wesentlichen Neuerungen des esoterischen Shinto gegenüber der streng auf diesseitige Anlässe hin ausgerichteten höfischen Shinto Tradition.

Die Begriffspaare Offene und Geheime [Lehre], Innere und Äußere Reinheit und bis zu einem gewissen Grad auch Innerer und Äußerer Platz stellen die wichtigsten und allgemeinsten Termini dar, in denen sich die duale Natur von Kanetomos religiösem System ausdrückt. Sie beschreiben einerseits Teilbereiche wie Dogma, Ritus und rituellen Raum, können einander aber auch substituieren und dabei zu allgemeinen Rubriken für den gesamten offenen, bzw. geheimen Bereich von Shinto werden. Wichtiger als die genaue Begriffsbestimmung dieser Ausdrücke ist die Beobachtung, daß sich, wo immer von den Gegensätzen Offen–Geheim oder Innen–Außen die Rede ist, ein Parallelismus findet: Was für den offenen Bereich Geltung hat, muß in irgend einer Form auch eine Entsprechung im geheimen Bereich finden und umgekehrt. Diese Suche nach formalen Entsprechungen, die so lange durchlaufen werden, bis die schiere Wiederholung ihnen den Charakter universaler Grundstrukturen verleiht, ist in Kanetomos Werk sicherlich besonders stark ausgeprägt, stellt aber darüber hinaus zweifellos einen grundlegenden Wesenszug des mittelalterlichen Denkens in Japan dar.

Anhand der besprochenen Stellen kann noch nicht von einer offensichtlichen Bevorzugung des Geheimen gesprochen werden, auch wenn der geheime, innere Bereich implizit als der wichtigere erscheint. Gegen Ende des MY wird jedoch der Unterschied von offener und geheimer Lehre noch einmal in Verbindung mit einer Erörterung des Buddhismus angeschnitten. Hier kommt eindeutig eine Wertung zugunsten des Geheimen zum Ausdruck:

Die offene Lehre macht Buddha zur Urform. Diese Vereinfachung dient der Bekehrung. Die geheime Lehre stellt *kami* an

den Anfang. Auf ihrer tiefsten Stufe birgt sie die absolute Wahrheit.²⁹

6.2.5. Yin und Yang

Wie aber verhält sich der Dualismus Offen–Geheim zum Dualismus von Yin und Yang, der, wie wir gesehen haben, in den Ritualen des Yoshida Shinto unübersehbar präsent ist und theoretisch als der fundamentalere Gegensatz anzusehen wäre? Diese Frage mögen sich die verschiedenen Autoren des esoterischen Shinto öfter gestellt haben. Eine dezitierte Antwort finden wir etwa bei Jihen, der unmißverständlich Offen mit Yang und Geheim mit Yin identifiziert (s.u., Anm. 30). Im MY kann hingegen von einer eindeutigen Gleichsetzung dieser Art nicht die Rede sein. Es scheint vielmehr, daß Kanetomo die Erörterung dieser Frage möglichst vermeidet, indem er die beiden Themen bewußt auseinander hält. Seine ausführlichsten Bemerkungen zu Yin und Yang finden sich im Zusammenhang mit der sogenannten „Etikette des Vortretens und Zurückweichens“ (*Shintai sahō*). Nachdem er eine Reihe von klassischen Erklärungen zu Yin und Yang angeführt hat, stellt Kanetomo einen Bezug zu rituellem Verhalten her:

Kälte und Hitze, Tag und Nacht, das ist Vortreten und Zurückweichen von Yin und Yang. [...] Vortreten und Zurückweichen, das ist der Wechsel von Ruhe und Bewegung von Yin und Yang (im *Yijing* heißt es: Yang schreitet voran, Yin weicht zurück). (MY: A61)

Diese Bewegung des Voranschreitens und Zurückweichens findet Kanetomo in jedem esoterischen Ritual. Im weiteren geht es vor allem darum, dem Yoshida Praktikanten klar zu machen, daß der Vollzug eines Yoshida Rituals im Einklang mit dem harmonischen Ausgleich von Yin und Yang steht. Es ist wichtig, daß er diese Tatsache beim Vollzug ritueller Handlungen nicht außer Acht läßt (A62).

²⁹ MY: A65. Zu diesem Zitat s.a. S. 245.

Außer diesen knappen Ausführungen gibt es keine zusammenhängenden Erklärungen im MY, wie Yin und Yang mit dem religiösen System des Yuiitsu Shinto in Beziehung stehen. Die Begriffe selbst finden sich ansonsten nur schlagwortartig in A6, A19 und A70 erwähnt.

Diese Verschwiegenheit gegenüber einer Vorstellung, die in den Riten des Yoshida Shinto und auch in der Kosmologie der *Shintō taii* so überdeutlich zu Tage tritt, erstaunt. Und im besonderen verwundert es, daß innerhalb des dualistisch aufgebauten Abschnitts des MY, der sich zur Erörterung von Yin und Yang geradezu aufzudrängen scheint, nicht mehr zu diesem Thema zu finden ist.

Prinzipiell sollte es nicht allzu schwierig sein, die Prinzipien Offen–Geheim mit Yin und Yang in Einklang zu bringen. Es liegt auf der Hand, daß dabei das Offene mit Yang, dem Lichten, Aufsteigenden, Aktiven, und das Geheime mit Yin, dem Dunklen, Absinkenden, Ruhenden in Verbindung gebracht werden würde, wie dies Vordenker des Yoshida Shinto wie Jihen in der Tat getan haben.³⁰ Eine derartige Gleichsetzung hätte Kanetomo aber möglicherweise vor ein weiteres Problem gestellt. Wie hätte er die implizite Bevorzu-

³⁰ Jihens *Kuji hongî gengi* enthält zum Stichwort „Verborgenen und Offenen bilden eigene Bereiche“ einen längeren Unterabschnitt, in dem sich folgende Aussagen finden:

Yin und Yang sind ursprünglich eins. Das Eine Qi verwandelte sich in die Dinge. Schon als es sich in Himmel und Erde teilte, gab es das Verborgene und das Offene. Verborgenen, das ist der Tod. Er wandelt das Yang und führt es zum Yin zurück. Offen, das ist das Leben. Es wandelt das Yin und läßt es als Yang erscheinen. [...]

Fragt man nach der ursprünglichen Quelle, so transformiert sich diese zunächst in Yang und wird zum Lebendigen, zum Offenen-Sichtbaren 顯. Dann wandelt sich das Yang zu Yin, es kehrt zum Tod, zum Verborgenen zurück. Ursprünglich ist dies die Eine Substanz, die sich teilte und beide Aspekte hervorbrachte.

(*Kuji hongî gengi* 3, NST 19: 137–138)

Es gibt also zwei Reihen von Entsprechungen: Yang–Offen–Leben; Yin–Verborgenen–Tod. Jihen ist im übrigen der einzige Shinto-Autor des Mittelalters, der sich mit Fragen von Leben und Tod systematisch auseinandersetzt.

gung des Geheimen, die im MY durchgängig zu spüren ist, beibehalten sollen, wenn das Geheime zum Offenen wie Yin zu Yang steht? Für Jihen, der ein Theoretiker war und keine bestimmte priesterliche Linie vertrat, war es ein Leichtes, Yin mit dem Tod und Yang mit dem Leben zu verbinden und gleichzeitig zu postulieren, daß der Gegensatz zwischen den beiden nur ein scheinbarer sei, denn Leben wandle sich in Tod und Tod in Leben.³¹ Kanetomo aber hatte möglicherweise Bedenken, durch solche Assoziationen die Attraktivität seines esoterischen Bereichs zu schmälern. Es mag dies der Grund dafür sein, daß er die beiden dualistischen Begriffspaare Yin/Yang und Offen/Geheim weitgehend getrennt von einander behandelte, auch wenn er ihre Verschiedenheit nirgends explizit behauptete.

6.2.6. Drei Uranfänge, Drei Wunder, Drei Taten

Mit der Erörterung des Begriffes *shintō* in *mujō reihō shintō kaji* (A35 ff.) führt der imaginäre Antwortgeber des MY den Fragesteller endgültig in den „inneren“, „verborgenen“, „geheimen“ Bereich des Yoshida Shinto ein und verzichtet von nun an auf die Erwähnung eines entsprechenden „äußeren“, „offen-sichtbaren“ Gegenstücks. Damit eröffnet sich – ohne daß dies auf den ersten Blick zu erkennen wäre – ein neuer Abschnitt, der auch formal vom vorherigen abweicht: An die Stelle einer dualen oder binären Organisation der einzelnen Themen tritt eine triadische. Der gesamte Abschnitt wird von den triadischen Rubriken „Himmel, Erde, Mensch“ bestimmt.³²

³¹ Erörtern wir die Transformationen, so sind sie alle Yin und Yang. Lebens-Yang und Todes-Yin, ihre Substanz ist nicht-zwei. Herz-Gott und Form-Geist, ihr Wesen kehrt zurück zum Einen. Es entsteht und vergeht von selbst, ohne Mühe ist es sichtbar oder verborgen.[...] Es ist ein Irrtum, Geburt und Tod zu betrauern. Yin und Yang wandeln sich in einander, willkürlich (*midari ni*) nennen wir es einmal so und einmal anders.

(*Kuji hongī genji* 3, NST 19: 139)

³² Formal ordnet sich der triadische Abschnitt des MY allerdings der Triade Substanz (*tai* 体), Funktion (*yū* 用) und Erscheinung (*sō* 相) unter. Diese dem Buddhismus entnommenen Kategorien werden allerdings nur einmal (A37) kurz

Wird im „dualistischen“ Teil bei jedem Thema gefragt: „Wie verhält sich das-und-das im Bereich des Offenen, wie verhält es sich im Bereich des Geheimen?“, so lautet die typische Fragestellung des triadischen Teils: „Wie verhält sich das-und-das im Fall des Himmels, im Fall der Erde, im Fall des Menschen?“

Letztlich ist es jedoch nicht das Hauptanliegen des MY, den Aufbau und die Entstehung der Welt zu erklären. Es scheint vielmehr – und damit nehme ich das Ergebnis dieser Analyse bereits z.T. vorweg – daß auf das bereits beschriebene ontologische Modell der Yin-Yang Lehre zurückgegriffen wird, um es auf den Bereich der Liturgie, bzw. auf das Ritualsystem des Yoshida Shinto zu übertragen. Aus der Yin-Yang Lehre ergibt sich die Triade Himmel, Erde, Mensch, im Ritualsystem – das dem Buddhismus entlehnt ist – gibt es die Triade „Übungen des Körpers, Übungen des Mundes, Übungen des Geistes“. Was liegt näher, als die beiden in Übereinstimmung zu bringen? Himmel, Erde und Mensch sind, wie wir gesehen haben, metaphysische Instanzen, die drei rituellen Übungen sind konkrete Aktivitäten. Aus Symmetriegründen bedarf es einer dritten Triade, die verantwortlich für die Verbindung zwischen den metaphysischen Instanzen und den irdischen Handlungen ist. Diese dritte Triade, bzw. die ihr zukommende Funktion und Bezeichnung, ist – wie wir noch sehen werden – einer der Hauptproblempunkte in der Interpretation des MY. Um diese Problematik verständlich zu machen ist es notwendig, der Argumentation des triadischen Abschnitts zunächst Punkt für Punkt zu folgen.

In A37 erfahren wir zunächst die Namen der eben angesprochenen drei Triaden: Es sind die *sangen* 三元, die „Drei Uranfänge“, die *sanmyō* 三妙, die „Drei Wunder“, und die *sangyō* 三行, die „Drei Taten“. Alle drei bringen letztlich einen Aspekt des Wortes *shintō* zum Ausdruck. *Shintō*, „Weg der *kami*“, bezeichnet demnach

- ▷ die göttlichen Instanzen von Himmel, Erde und Mensch, also die *kami* selbst;
- ▷ aber auch ihre Eigenschaften oder Kräfte;

angerissen und spielen offenbar kaum eine nennenswerte Rolle im Denken Kanetomos.

- ▷ und schließlich die rituellen Handlungen, um diese Kräfte zu aktivieren.

So weit hergeholt uns diese Begriffsbestimmung heute erscheinen mag, sie deckt sich wahrscheinlich mit dem weiten Bedeutungsfeld, den der Terminus *shintō* im Mittelalter tatsächlich hatte.³³

Nachdem die erste Triade, *sangen*, kurzerhand mit Himmel, Erde und Mensch – den Drei Daseinsformen – identifiziert wird, wendet sich der Text einer genaueren Bestimmung des Begriffes *sanmyō*, die Drei Wunder, zu. Darunter lassen sich wohl am ehesten gewisse metaphysische oder paranormale, spirituelle Kräfte verstehen. Im einzelnen werden sie als „Göttliche Verwandlungen“ (*shinpen* 神変), „göttliche Durchdringungen“ (*jinzū* 神通) und Göttliche Kräfte (*shinriki* 神力) bezeichnet.³⁴ Kanetomos Erklärung impliziert zunächst, daß es sich dabei um spezifische, für jeweils eine der Drei Daseinsformen charakteristische Eigenschaften handelt (A40). Dann erfahren wir, daß die „Drei Wunder“ (*sanmyō*) zwar einerseits jeweils mit einer der Drei Daseinsformen eine privilegierte Beziehung unterhalten, andererseits aber in den beiden anderen Daseinsformen auch irgendwie vorhanden sind (A42). Ähnlich wie kein Bereich der sichtbaren Welt ausschließlich Yin oder Yang ist, ist auch keines der Drei Wunder allein für eine der Drei Daseinsformen zuständig. Es gibt also drei mal Drei Wunder, nämlich in Himmel, Erde und Mensch jeweils alle drei. Kanetomo führt sogar einige Beispiele an, um die einzelnen „Wunder“ näher zu charakterisieren. Bisher ist es mir noch nicht gelungen, in diesen Beispielen eine durchgehende Systematik zu erkennen, ich kann

³³ Die Verwendung von „*shintō*“ im Sinne einer religiösen Strömung oder Lehre (von mir durch die Schreibung „Shinto“ hervorgehoben), wie sie zu Beginn des MY auftaucht, war wie schon mehrfach betont, eine vergleichsweise neuartige Einengung des Begriffs (vgl. dazu Kuroda 1981: 9–14).

³⁴ Die Termini sind wahrscheinlich dem esoterischen Buddhismus entnommen, wo sie allerdings nicht als Triade auftreten (vgl. Demura 1997: 58). Diese Annahme wird durch eine Bemerkung des MY (A75) bestätigt, in der es heißt: „Im *Sutra vom kaji der göttlichen Verwandlungen* (= *Dainichi Sutra*, B.S.) und in allen anderen Sutren und Kommentaren ist viel von Göttlicher Verwandlung, Göttlicher Durchdringung und Göttlicher Kraft die Rede. Ist dies nicht auch Shinto?“

mich vielmehr des Eindrucks einer gewissen Beliebigkeit der Beispiele nicht erwehren.³⁵ Ich vermute allerdings, daß Kanetomo seine Beispiele nicht ganz frei erfunden, sondern aus anderen Quellen übernommen haben könnte. Eine systematische Form erhalten die Drei Wunder im Grunde nur für den Bereich des Menschen, wo sie folgendermaßen definiert werden:

Das Wesentliche des Menschen ist die Göttliche Kraft. Kommt man nun auf die Drei Bereiche (= die Drei Wunder, B.S.) zu sprechen, mit denen [der Mensch] ausgestattet ist, so sind die Göttlichen Kräfte des Menschen Verneigung, Opfer und Handzeichen. Die Göttlichen Durchdringungen, das sind Lesen, Rezitieren und Vortragen. Die Göttlichen Verwandlungen, das sind Meditation, Visualisierung und Vorstellung.

(MY: A45)

Aus diesen Beispielen läßt sich unschwer erkennen, daß die Drei Wunder des Yoshida Shinto im Fall des „Menschen“ mit den bereits erwähnten „Drei Handlungen“ (*sangō* 三業) des esoterischen Buddhismus, bzw. den drei Kategorien rituellen Handelns korrespondieren. Diese drei Kategorien bestehen wie erwähnt aus rituellen Übungen des Körpers, des Mundes und des Geistes. Das dieser Kategorisierung zugrunde liegende Konzept geht davon aus, daß das Ziel einer rituellen Handlung nur durch die effektvolle Kombination dieser drei Aspekte erreicht werden kann. Was dies im Fall des Yoshida Shinto bedeutet, läßt sich anhand des Terminus *kaji* etwas genauer bestimmen.

³⁵ So offenbart sich das Wunder „Verwandlung“ im Himmel in Form von Sonne, Mond und Sternen, auf Erden hingegen durch das Austreiben der Zweige und Blätter der Pflanzen, das Aufblühen der Blüten, das Reifen der Frucht. Dem Wunder „Durchdringung“ entspricht im Himmel Kälte und Hitze, Monatsanfang und -ende, Tag und Nacht; und auf der Erde die Tatsache, daß Berge und Sümpfe von Qi (Dämpfen?) durchzogen sind, daß die Gezeiten zu- und abnehmen, und daß das Qi (Atemluft?) zu allen Lebewesen befördert wird. „Kraft“ bedeutet schließlich im Fall des Himmels Blitz und Donner, Wind und Regen, im Fall der Erde Berge und Flüsse, weite Ebenen und Meeresbuchten (A43–44). Siehe dazu genauer die Anmerkungen zu A43 und 44 im Übersetzungsteil.

6.2.7. *Kaji*

Der Begriff *kaji* 加持 stammt aus dem Buddhismus und ist schon dort eng mit den Drei Handlungen verbunden. *Kaji* ist ein Übersetzungsterminus für skr. *adhiṣṭhāna*, ein Wort, das über Bedeutungen wie „Basis“, „Standplatz“, „Residenz“ oder „Herrschaft“ verfügt (Monier-Williams: 22). Im buddhistischen Kontext ergeben sich daraus Bedeutungen wie „*mastery, power; [...] control [...]; oftener supernatural, magic power*“ (Edgerton 1977: 16). Im sino-japanischen Kontext erfolgt offenbar eine weitere Verschiebung und Erweiterung dieses Bedeutungsfeldes. *Kaji* ist „to bestow upon and embrace. I. The term refers to the compassion of the Buddha which is bestowed upon sentient beings and embraces them. II. In esoteric Buddhism, *kaji* usually indicates a prayer or ritual, since the Buddha responds to these actions.“ (JEBD: 174)

Etwas verständlicher wird dies durch die Erklärungen des *Mikkyō daijiten* (MD). Danach ist *kaji* ein mit einander in Übereinstimmung (*kannō*) kommen. Es gibt Mensch-Mensch-*kaji*, Mensch-Buddha-*kaji* und Buddha-Buddha-*kaji*. Der typische Fall ist die Übereinstimmung des Menschen mit Buddha, wobei zwei Komponenten wichtig sind: Die barmherzige Weisheit des Buddha, der den Menschen mit sich übereinstimmt, und die Bereitschaft des Gläubigen, sich Buddha anzuvertrauen. In den Fachtermini des esoterischen Buddhismus ausgedrückt: „Weil zwischen Lebewesen und Buddha Gleichheit (*byōdō*) und Harmonie (*enyū*) besteht, gibt es zwischen ihnen *kaji*-Übereinstimmung (*kaji kannō*).“ (MD: 234)

Im konkreten rituellen Kontext kommt Übereinstimmung durch die drei rituellen Handlungen (hier *sanmitsu*) zustande, man spricht daher auch von *sanmitsu kaji*. Genau besehen geschieht dies, indem die physischen Tätigkeiten, die Worte und die Gedanken (*sangō*) des Ritualisten übereingestimmt, bzw. ident (*ittai*) werden mit den „Drei Geheimen Handlungen“ (*sanmitsu*) des Buddha. Auf diese Weise kommt es zur „Buddha-Werdung in diesem Leib“ (*sokushin jōbutsu*). (MD: 837.) *Kaji* ist also offenbar ein Prozeß. Er reicht von der technischen Anwendung einzelner ritueller Handlungen bis zu deren Ziel, im gegenwärtigen Leben und in gegenwärtiger Gestalt Buddhaschaft zu erlangen. *Kaji* umfaßt scheinbar das gesamte Set von Einzelschrit-

ten, die zu diesem Ziel führen, kann aber auch jede einzelne Phase für sich bezeichnen. Etwas pragmatischer ausgedrückt landen wir somit tatsächlich bei einer ähnlichen Definition wie der des JEBD: *Kaji* ist a) Übereinstimmung mit der Gottheit, b) ein Ritus, c) ein Gebet.

Kanetomo macht, wie wir im letzten Kapitel gesehen haben, weitläufig Gebrauch von diesem polymorphen Terminus und baut ihn auch als Phrase in Gebetstexte ein. Im MY entwickelt er darüber hinaus eine Theorie von *kaji* (A53). Diese Theorie beinhaltet u.a. eine Erklärung, warum *kaji* zwar im buddhistischen Ritual eine Rolle spielt, aber dennoch ein shintoistisches Konzept ist.³⁶ Meiner Ansicht nach handelt es sich um eine der originellsten Stellen des MY, die Kanetomos Talent zur Synthetisierung der verschiedenen geistigen Traditionen und seinen kreativen Umgang mit etymologischen Erklärungsmustern eindrucksvoll unter Beweis stellt. Die Theorie basiert auf dem Gleichklang des buddhistischen Terminus *kaji* mit dem japanischen Wort *kaji* für „Steuerruder“. Diese Homophonie ist laut Kanetomo kein Zufall, sondern beruht auf einer wesensmäßigen Identität des Steuerruders mit den mystisch-rituellen Vorgängen, die der religiöse Terminus bezeichnet. In der Analyse dieses Gedankens ist es am besten, Kanetomos Herleitung von hinten nach vorne zu rekapitulieren: Kanetomo vergleicht die Abhaltung eines Ritus mit dem Lenken eines Schiffes, den Priester mit dem Steuermann. Der Steuermann steht am Heck des Schiffes, er ergreift mit seinen Händen das Ruder (*kaji*) und führt es. Diese beiden Akte identifiziert Kanetomo mit dem Falten von magischen Handzeichen (*mudrā*) oder anderen rituellen „Handlungen des Körpers“, sowie mit dem Aus-

³⁶ Daß das *kaji*-Konzept des esoterischen Buddhismus schon vor Kanetomo im Shinto Eingang fand, läßt sich unter anderem durch folgende erhellende Bemerkung aus dem Ryōbu-shintoistischen *Reikiki* ersehen:

Der [menschliche] Körper, der durch die Begierden von Leib, Mund und Geist verunreinigt ist, wird durch die *kaji* [der Drei Geheimnisse] (also durch Rituale, die sich die Drei Geheimnisse zu Nutze machen, B.S.) zum Buddha-Leib.

(Zitiert nach Demura 1973: 29)

sprechen ritueller Formeln, den „Handlungen des Mundes“. Es sind sozusagen die technischen Grundvoraussetzungen für das Steuern eines Schiffes, bzw. die Wirksamkeit eines Rituals. Zwischen der Bewegungen des Schiffes und des Ruders ist aber noch eine Instanz wichtig: Die Intention des Steuermannes, bzw. sein Wissen, in welche Richtung er das Schiff steuern soll. Diese Intention vergleicht Kanetomo mit den „Handlungen des Geistes“.³⁷ Während der Steuermann am Heck des Schiffes das Ruder bewegt, bewegt sich der Bug des Schiffes in die gewünschte Richtung; der Bug reagiert auf den Einsatz des Steuerruders. Dies entspricht den Taten der *kami*, die auf das Ritual reagieren. Die *kami* mithilfe von *kaji* zu lenken, nennt Kanetomo auch „die geheime Kunst, von hier aus das Jenseits zu dirigieren.“ (A53, a)

Es scheint, als ob sich hier die Richtung der Übereinstimmung umkehrt. Ist es im buddhistischen Ritual Buddha (genauer Dainichi Nyorai), der über das Ritual den Gläubigen mit sich selbst übereinstimmt und in diesem Sinne kontrolliert oder lenkt, so impliziert Kanetomos Definition, daß der Priester mittels *kaji*-Ritual Macht über die *kami* gewinnt und sie mit dem Ziel des Rituals „übereinstimmt“. Das Subjekt des shintoistischen *kaji*-Prozesses wäre demnach nicht die Gottheit, die den hingebungsvollen Gläubigen mit sich übereinstimmt, sondern der Gläubige, bzw. Priester, der die Gottheit lenkt, indem er sie zunächst einmal zum Ort des Rituals „herabrufft“ (*kanjō*) und dann mit seinen Wünschen übereinstimmt.

Woher aber stammt nun der Begriff *kaji* und welches war seine ursprüngliche Bedeutung? Kanetomo antwortet, daß *kaji* ein Wort der Göttersprache (ähnlich wie *takamagahara* oder *himorogi*) sei, und begründet dies damit, daß es bereits in den alten Schreinnamen

³⁷ In seiner allegorischen Darstellung verwendet Kanetomo allerdings nicht die Termini „Handlungen des Körpers, des Geistes und des Mundes“, sondern er spricht von „*kaji* der göttlichen Kraft, der göttlichen Durchdringung, der göttlichen Verwandlung“. Daß diese beiden Begriffsreihen in etwa das selbe bedeuten, läßt sich nach den bisherigen Ausführungen des MY nur aus eine kurzen Bemerkung in A45 entnehmen. Ein weiteres Beispiel für den labyrinthischen Stil des MY.

Kashima und Kajitō³⁸ vorkomme. Der Begriff hatte also schon seit Urzeiten eine religiöse Bedeutung. Das Steuerruder wiederum ist ebenfalls ein quasi-religiöses Objekt, denn seine Erfindung beruht auf einer göttlichen Offenbarung anlässlich des heiligen Feldzugs der mythologischen Kaiserin Jingū. Infolge seiner Ähnlichkeiten mit dem rituellen *kaji* erhielt das Steuerruder dessen Namen. Daß *kaji* ursprünglich aus der Göttersprache stammt, erklärt wohl auch den Umstand, daß das selbe Wort in Indien und China in ähnlicher Bedeutung Verwendung findet. Im Vorbeigehen bietet uns die *kaji*-Etymologie also auch einen indirekten „Beweis“ für die Baumtheorie, nach der Japan die Wurzel, China und Indien hingegen die Blätter und Blüten einer einzigen umfassenden Lehre darstellen: „Was die Buddha-Kinder ‘*kaji*’ nennen, ist wohl das gleiche wie die Bezeichnung des Shinto. Dies ist eines der vielen Beispiele für Worte, die in allen drei Ländern verwendet werden.“ (A53, d)

Den Tätigkeiten des Steuermannes dient das Ruder als Mittel. Ebenso ist auch *kaji* im rituellen Sinn ein Mittel. Worin aber besteht *kaji*? Ist es der konkrete Vollzug der rituellen Übungen? Oder sind es die Kräfte, die *magical powers*, oder das *empowerment* (Grapard), die aus den Ritualen erwachsen? Ist also *kaji* ein Synonym für die drei rituellen Handlungen oder vielleicht eher für die Drei Wunder, die im Fall des „Menschen“ aus diesen Handlungen entstehen? All dies läßt sich natürlich auch in diesem Fall nicht ganz eindeutig entscheiden. Wie offenbar schon im Buddhismus kann *kaji* von Fall zu Fall einmal mehr das eine oder das andere bedeuten. Dennoch gibt es eine Antwort, in der zumindest der Terminus „*kaji*-Kraft“ mit den Begriffen Drei Wunder und Drei Taten in einen mehr oder weniger schlüssigen Zusammenhang gebracht wird:

³⁸ Ganz aus der Luft gegriffen ist diese Etymologie nicht: Kanetomo bezieht sich hier auf eine Stelle in der zweiten Nebenvariante der *kuniyuzuri*-Mythe des *Nihon shoki* (vgl. NKBT 67: 150), wo der Schreinname Katori tatsächlich mit der Zeichenkombination 舵取, „Ruder-Halter“, geschrieben wird. Die übliche Aussprache lautet jedoch „Katori“ und auch die übliche Schreibung ist anders.

Die Drei Wunder (*sanmyō*), das sind die göttlichen Wunder der Drei Uranfänge. Die Drei Taten (*sangyō*), das ist die religiöse Praxis der Drei Wunder. Mit Hilfe ihrer Kraft erfüllen sich eigene und andere Wünsche. Das nennt man die *kaji*-Kraft der Wunder-Taten der Drei Uranfänge. (A54)

Es gibt also die drei metaphysischen *kami*-Instanzen Himmel, Erde und Mensch. Diese haben Eigenschaften oder Fähigkeiten, die wir die Drei Wunder nennen. Nehmen diese Wunder (wie im Fall des „Menschen“) die Form einer religiösen Praxis an, so spricht man von den Drei Taten (*sangyō*). Sie sind offenbar identisch mit den „Drei Handlungen“ (*sangō*) oder „Drei Geheimnissen“ (*sanmitsu*) des esoterischen Buddhismus. Durch Vollzug dieser Handlungen entstehen spirituelle Kräfte, die für die Zwecke des Rituals eingesetzt werden können. Diese Kräfte nennt man *kaji*-Kraft.

6.2.8. Die Fünf Wandlungsphasen

Wäre an dieser Stelle die Erläuterung der triadischen Begriffe des MY zu Ende, so müßte man sich zwar durch ein labyrinthisches Dickicht von Begriffen arbeiten, hätte aber am Ende doch ein verhältnismäßig einfaches, klares Schema vom Zusammenhang der kosmologischen und der rituellen Ordnung. Doch läßt sich weder die chinesische Kosmologie allein auf die Triade Himmel, Erde, Mensch reduzieren, noch gibt sich Kanetomo mit diesem Schema zufrieden. Es muß auch noch die Lehre von den Fünf Wandlungsphasen in das ganze System integriert werden.

Ich habe schon angedeutet, daß es nicht leicht ist, diese Vorstellung ontologisch mit Yin/Yang und den Drei Daseinsformen in Einklang zu bringen. Die chinesische Klassik selbst enthält hierzu widersprüchliche Angaben.³⁹ Noch zweifelhafter ist allerdings, in

³⁹ Das MY enthält zu der Frage, welches Schema dem anderen vorausgeht, nur einen dunklen Hinweis, indem es nämlich fünf der uranfänglichen mythologischen Göttergenerationen als Entsprechungen der Fünf Phasen ansieht. Es handelt sich, genau genommen, um die Generationen 2 – 6. Generation 1 ist der Urgott, Generation 7 hingegen Izanagi und Izanami, die schon im *Nihon shoki*

welcher Form die Fünf Phasen in das bereits vorgestellte begriffliche Schema des MY integriert werden. In A56 antwortet der Text nämlich auf die Frage „Was sind die Drei Taten (*sangyō*)?“:

Es sind die Fünf Phasen (*gogyō*) des Himmels, die Fünf Phasen der Erde und die Fünf Phasen des Menschen. Daher die Formel:

„Drei“ kommt von den Drei Daseinsformen,
„Tat“ (*gyō*) bezeichnet die Fünf Phasen (*gogyō*).

In der Übersetzung ist diese Aussage besonders unverständlich, da sich die Mehrfachbedeutung des Zeichens *gyō* 行 (1. gehen → Durchgang → „Phase“; 2. durchführen → rituelle Übung → „Tat“) nicht wiedergeben läßt. Im Japanischen mag die obige Erklärung natürlicher klingen. Dennoch, wie man den Begriff *sangyō* auch dreht und wendet, die Vorstellung „[rituelle] Übungen (*gyō*) entsprechend den Drei [Daseinsformen]“ läßt sich kaum mit der Vorstellung „[Fünf] Wandlungsphasen (*gyō*) in den Bereichen der Drei [Daseinsformen]“ in Einklang bringen. Mit dieser Antwort fällt das in A54 festgelegte Schema also urplötzlich wieder auseinander.

Auf diesen Widerspruch wird jedoch im MY nicht eingegangen.⁴⁰ Die Neubestimmung des Begriffs *sangyō* eröffnet bloß eine lange Folge von Entsprechungen, die sich aus dem Fünf-Phasen Konzept ergeben (A57–59). Die einzelnen Beispiele sind im Übersetzungsteil ausführlich kommentiert. An dieser Stelle soll die Feststellung genügen, daß Kanetomo – ganz im Einklang mit taoistischen Quellen – in

mit Yin und Yang identifiziert werden. Nach diesem Hinweis entstehen die Fünf Phasen somit vor Yin und Yang. Es ist allerdings nicht sicher, in wie weit Kanetomo in der Gleichsetzung chinesischer Konzepte mit japanischen Göttergestalten tatsächlich eine ontologische Aussage intendierte. Die Gleichsetzung stammt im übrigen nicht von ihm, sondern war schon zuvor im esoterischen Shinto gängig: Die Identifikation der Göttergenerationen 2 – 6 mit den Fünf Phasen gehört laut Ōsumi Kazuo zu den Standardthesen des esoterischen Shinto (vgl. NST 19: 78). Sie findet sich auch in Jihens *Toyoshihara shinpū waki* oder im *Shintō hisetsu* (s. Mure 1996, besonders S. 102–103 und 136–137).

⁴⁰ Auch die Sekundärliteratur hat meines Wissens darauf noch nie aufmerksam gemacht.

Himmel, Erde und Mensch jeweils spezifische Korrespondenzen mit den Fünf Phasen findet, ähnlich wie zuvor für diese drei Bereiche jeweils spezifische „Wunder“ aufgezählt wurden. Wendet man also auf all diese Phänomene den Terminus *sangyō* an, so paßt auch die Übersetzung „Drei Taten“ nicht mehr. Man müßte genau genommen von den „Phasen der Drei“ sprechen.

Im Anschluß an die langen Listen von „Pentaden“ beschließt der Text das Thema Fünf Phasen mit einem abschließenden Resümee, ähnlich wie oben A54:

Es gibt drei Sphären (*sankai*), nämlich die Drei Uranfänge Himmel, Erde, Mensch. Sämtliche Phänomene gehören zu den Fünf Phasen, in die sich die Drei Uranfänge verwandelt haben. Die Erzeugnisse der Fünf Phasen (*gogyō no shoi*), das sind Göttliche Verwandlung, Göttliche Durchdringung und Göttliche Kraft. Sie werden als die Drei Wunder (*sanmyō*) bezeichnet. (A60, a)

Wir haben es nunmehr mit einem neuen Schema zu tun, in dem nicht nur der Begriff *sangyō* eine neue Bedeutung erhalten hat, sondern auch der Begriff *sanmyō*. In A61 heißt es nämlich: „Das Ausüben der Drei Handlungen (*sangō*) ist ein Teilaspekt der Drei Wunder.“ Vergleichen wir unser altes mit dem neuen Schema, so erhalten wir folgende Begriffsreihen:

Sangen – *sanmyō* – *sangyō* (Drei Taten) (A54)

Sangen – *sangyō* (Phasen der Drei) – *sanmyō* (– *sangō*) (A60–61)

Beide Reihen beginnen und enden mit mehr oder weniger identischen Vorstellungen, nämlich den Drei Uranfängen einerseits und den drei rituellen Handlungen andererseits. Ihre Übereinstimmung ist denn auch zweifellos die grundlegende Idee des gesamten triadischen Abschnitts. Zwischen den zwei Leitvorstellungen liegen zwei Wege, um von der einen zur anderen zu gelangen. Diese beiden Wege schließen sich nur dann nicht aus, wenn man den Terminus *sangyō* als Homonym begreift, das – „zufällig“ – zwei ganz verschiedene Dinge bezeichnet. Nur durch die Stellung in den oben angeführten

Reihen ist zu entscheiden, welche der beiden Bedeutungen nun im speziellen Fall zutrifft.⁴¹

Es läßt sich nur spekulieren, warum es notwendig war, über zwei unterschiedliche Wege zur Übereinstimmung der Leitbegriffe zu gelangen. Handelt es sich um eine weitere labyrinthische Technik, also um ein bewußtes Anlegen irreführender Fährten, oder ist Kanetomo hier womöglich tatsächlich selbst Gefangener seines diskursiven Labyrinths geworden? Repräsentieren die beiden Schemata unterschiedliche Phasen seiner persönlichen Konzeption, die zu verschiedenen Zeiten entstanden, deren Widersprüchlichkeit sich Kanetomo aber nicht eingestehen wollte? Leider wurden inhaltliche Fragen dieser Art bislang weder von Nishida Nagao noch von Demura Katsuaki, oder anderen, die sich Verdienste für die Aufarbeitung der Textgeschichte der Yoshida Schriften erworben haben, angeschnitten. Ich selbst möchte mich an dieser Stelle damit begnügen, auf diesen zweifelhaften Punkt im Lehrgebäude des MY aufmerksam zu machen.

6.2.9. Die drei Arten ritueller Handlung

Nach dem Abschluß des Themas Fünf Phasen kommt das MY noch einmal explizit auf die Drei Handlungen – diesmal mit dem buddhistischen Terminus *sangō* bezeichnet – zu sprechen. In erster Linie geht es darum, das Yin-Yang Konzept explizit mit den Drei Handlungen in Einklang zu bringen (s.a. S. 218). Kanetomo gelingt dies, indem er die rituellen Handlungen des Geistes (Meditation, Kon-

⁴¹ Im MY scheint es fast, als ob die erste der beiden Reihen die wichtigere wäre. Sie ist es, die zu Beginn der triadischen Erörterungen in A37 erwähnt wird, und ihr gelten auch die ausführlicheren Erklärungen. Die Fünf Phasen Theorie wirkt hingegen irgendwie eingeschoben, ein wenig wie ein Fremdkörper, der nur durch eine Verletzung der inneren Gesetzmäßigkeiten notdürftig in das bereits bestehende Schema hineingepreßt werden konnte. In den großen Ritualen findet sich hingegen nur die zweite Reihe. Namentlich in der sogenannten *sanshu kaji* Formel, die häufig am Beginn eines neuen Ritualabschnitts rezitiert wird, lautet ein Vers „*sangen sangyō sanmyō kaji*“ (s. z.B. Anhang 18S, Abschnitt 8). Im *Yuishintō daigoma shidai* (ST 7/9: 19–45) taucht derselbe Vers auch in anderen Zusammenhängen mehrmals auf.

templation und Visualisierung) als Yin-Handlungen definiert; die Handlungen des Mundes (Vorlesen, Rezitieren, Vortragen) als Yang-Handlungen; und die Handlungen des Körpers (Verbeugung, Opfer, *mudrā*) als eine Kombination oder den Wechsel der beiden:

Meditation, Kontemplation und Visualisierung – die kontemplativen Energien der Yin-Seele – sind die esoterische Praxis, um die Handlungen des Geistes zu reinigen.

Vorlesen, Rezitieren und Vortragen – die vorstoßenden Tugend-Kräfte der Yang-Seele – sind die esoterische Praxis, um die Handlungen des Mundes zu reinigen.

Verbeugung, Opfer und *mudrā* – Ausdruck des Kreislaufs von Himmel und Erde – sind die esoterische Praxis, um die Handlungen des Körpers zu reinigen.

(MY: A61, c)

Dieser Kunstgriff, um von einem dualen Schema in ein triadisches zu wechseln, steht durchaus im Einklang mit traditionellen Erklärungen zu Himmel, Erde und Mensch. Yin wird in diesem Zusammenhang mit der Bewegung des Zurückweichens, Yang mit der Bewegung des Vordringens in Zusammenhang gebracht.⁴² In schematischer Darstellung ergibt sich die Folge:

- ▷ Yin (Erde) – Rückzug, Ruhe – Meditation – Läuterung des Geistes
- ▷ Yang (Himmel) – Vordringen, Bewegung – Rezitation, lautes Beten – Läuterung des Mundes/ der Rede
- ▷ Kombination von Yin und Yang (Mensch) – periodische Veränderungen – Verbeugung, etc. – Läuterung des Körpers/ der physischen Tätigkeiten.

Allerdings ergibt sich aus diesem Schema rückwirkend ein Widerspruch zu A45, wo wir zum ersten Mal mit einer Übereinstimmung der Drei Daseinsformen – vertreten durch die Drei Wunder – und

⁴² Wir sind auf diesen Punkt bereits weiter oben (S. 218) zu sprechen gekommen.

der Drei Handlungen konfrontiert wurden. Hier lautete das Schema (das sich im übrigen in A54 wiederholt):

- ▷ Erde (Yin) – „Durchdringung“ (= Wunder der Erde) – Rezipieren, etc. (Mund)
- ▷ Himmel (Yang) – „Verwandlung“ (= Wunder des Himmels) – Meditation, etc. (Geist)
- ▷ Mensch (Yin und Yang) – „Kraft“ (= Wunder des Menschen) – Verbeugung, etc. (Körper)

Die Erklärung für letzteres Schema scheint mir darin zu suchen, daß sich das Binom *jinzū*, hier notdürftig mit „göttlicher Durchdringung“ übersetzt, besser mit einem verbalen Akt assoziieren läßt als *shinpen*, „göttliche Verwandlung“ oder „Transformation“. Dennoch ist Kanetomo hier offenbar ein weiterer interner Fehler unterlaufen, indem er nämlich die verbalen Akte eines Ritus einmal als Erd- oder Yin-Aktivität (A45), einmal als Himmels- oder Yang-Aktivität (A61, c) definiert und entsprechend auch die geistigen Akte unterschiedlich zuordnet. Fest steht in beiden Schemata, daß die physischen Aspekte rituellen Handelns dem Zwischenbereich von Yin und Yang, also dem Menschen zuzuordnen sind, was in A45 zu der Formulierung führt, die „Kraft“ sei das „Wesentliche“ (*taitei*) des Menschen.⁴³

6.3. Zwischenbetrachtung

Gerade die letzten Schritte dieser Analyse haben uns in eine Richtung geführt, die ein Resümee des esoterischen Teils des MY nicht leicht machen. Nachdem wir anfänglich ambivalente und vieldeutige Formulierungen des Textes als gezielte Techniken im Sinne eines labyrinthischen Diskurses zu deuten versucht haben, stoßen wir hier auf mehrere Punkte, an denen das religiöse System des Yuiitsu Shinto

⁴³ Man mag darin einen Hinweis erblicken, daß Kanetomo innerhalb seines Ritualsystems mehr Wert auf die korrekte Abfolge physischer Tätigkeiten legte, als auf die korrekte Rezitation der Gebete und die richtige Form von Meditation, Visualisierung u.dgl.m.

tatsächlich nicht mehr konsistent und in sich widerspruchsfrei erscheint.

Wie immer man diese internen Verstöße gegen das bereits aufgestellte System allerdings bewertet, der Punkt, der mir vor allem wichtig erscheint, ist der Nachweis, daß es überhaupt so etwas wie eine Systematik im Yoshida Shinto gibt, und daß diese Systematik keineswegs nur notdürftig aus bereits Vorhandenem zusammengestoppelt wurde. Gerade der allgemein vernachlässigte esoterische Teil des Textes enthält einen Schlüssel zum Verständnis, wie Kanetomo sein religiöses Gebäude, also die „Innere Lehre“ und das Ritualwesen des Yuiitsu Shinto, konstruierte.

Kanetomo verfügte zweifellos über eine intime Kenntnis der chinesischen Philosophie, mit Hilfe derer er einen kosmologischen Rahmen schuf, der das traditionelle shintoistische Pantheon einschloß, alle buddhistischen Vorstellungen zur kosmischen Ordnung dagegen ausklammerte. Alle *kami* ließen sich demnach unter die Rubriken der „Drei Uranfänge“ einordnen, die zusammen *shintō* ergaben – hier im Sinne von „Handlungs- und Seinsweise des Göttlichen“ (vgl. A36).

Er war des weiteren nicht nur im Besitz einiger dem esoterischen Buddhismus ähnlicher Rituale, er kannte auch die Theorie, die die Wirkungsweise esoterischer Rituale im Buddhismus begründete. Diese Theorie, die sich vor allem auf die Übereinstimmung der Drei Handlungen des Ritus mit den Drei Geheimnissen des Buddha stützt, änderte er dahingehend ab, daß er an Stelle von Buddhas Geheimnissen die Wunder der „Drei Uranfänge“ setzte.

Dies ist meiner Meinung nach das verhältnismäßig simple Grundschema der geheimen Lehre des Yuiitsu Shinto. Alles weitere sind mehr oder weniger elaborierte Techniken, diesem Schema Tiefe und Überzeugungskraft zu verleihen. Die mystifizierenden Aussagen des Textes sind allerdings nur zum Teil unmittelbare Erfindungen des Autors. Sie gehen zum Großteil auf Erklärungen der chinesischen Klassik zurück. Wie etwa ein triadisches Grundschema mit verschiedenen anderen Zahlenreihen, vor allem den Zahlen 2, 5, und 9 verbunden wird, war – wie schon Marcel Granet gezeigt hat – Teil einer langen geistesgeschichtlichen Tradition in China. Dieses Denken war im Japan des 15. Jahrhunderts zweifellos nicht für jeden

selbstverständlich, für Spezialisten des chinesischen Orakelwesens aber sehr wohl. Die in Kapitel 5 skizzierten Riten bestätigen, daß diese Zahlenreihen nicht nur in der Theorie sondern auch in der rituellen Praxis des Yoshida Shinto einen hohen Stellenwert besaßen.

Auf der Suche nach der Innersten Offenbarung des Yuiitsu Shinto erfährt man im MY lediglich, daß es eine Übereinstimmung zwischen rituellem Handeln und dem Tun der *kami* gibt. Die esoterische Lehre spielt den Ball so gesehen dem esoterischen Ritualwesen zu. Das Ritualwesen errichtet, wie wir gesehen haben, eine symbolische Ordnung. Diese symbolische Ordnung schafft die Voraussetzung, um mit den Göttern in Kontakt zu treten. Durch die Praxis des Rituals lernt der Initiand die symbolische Ordnung kennen. Durch das MY erfährt er, daß diese symbolische Ordnung mit der Ordnung der Welt identisch ist. Dieses Erkenntnis erlangt er jedoch nicht allein durch das MY, sondern indem er schrittweise Ritual und Text vergleicht, also retrospektiv. An keiner Stelle wird ihm diese Übereinstimmung explizit mitgeteilt – es gibt ja nicht einmal einen klaren Terminus für „Ordnung“ –, sondern er entdeckt sie, sobald er die mystischen Beschreibungen der Welt, die das MY enthält, im Ritual wiederfindet.

Es ist daher vielleicht auch nicht von alles überragender Bedeutung, ob die Theologie des MY in allen Einzelheiten in sich widerspruchsfrei ist oder nicht. Denn im Grunde legt sie dem Gläubigen bloß Fahrten, auf denen er zu der gewünschten Identifikation von symbolisch-ritueller Ordnung mit der grundlegenden Ordnung der Welt gelangen soll. Viele Einzelschritte dieser Identifikation werden aber offenbar dem Intellekt des individuellen Gläubigen überlassen. Wie die *Shintō taii* gibt sich auch das MY selbst als historisches Produkt zu erkennen. Es beruht zwar auf den erwähnten „kanonischen Schriften“ des Genpon-sōgen Shinto (den „Drei Leitfäden der Götter“), aber es ist letztlich doch nichts anderes als ein Katalog von *frequently asked questions*, die ein menschliches Individuum, vorgeblich Urabe Kanenobu, einem anderen Individuum auseinandersetzt. Damit bleibt ein gewisser Spielraum offen, wie weit dem MY-Text selbst die Autorität eines absoluten Dogmas zukommt oder nicht. Bei der Lektüre des MY sollte man stets im Gedächtnis behalten, daß nicht der Erklärung und dem Verstehen (*bunbetsu*), sondern der

richtigen Praxis Primat eingeräumt wird. Es ist kein Zufall, daß Kanetomo die Stärke des Menschen eher in seinen physischen Akten als in seinen Worten oder Gedanken sieht.

6.4. Die Throninsignien – Schätze der Herrschaft

Bevor ich die Besprechung des esoterischen Bereichs endgültig abschließe, möchte ich mich noch einem letzten „esoterischen“ Thema zuwenden, das in Form eines Unterabschnitts in der „Rubrik Dualismus“ abgehandelt wird und zunächst von nicht allzu großer Bedeutung erscheint: Die Drei Throninsignien des Tenno, in esoterischer Terminologie die „Drei[erlei] Geist-Schätze“ (*sanshu no reihō*, bzw. *mikusa no takara*). Einen Hinweis, daß dieses Thema keineswegs zu vernachlässigen ist, erhalten wir schon durch jene kurzen Bemerkungen in A12 und A13, in denen die Inhalte von exoterischer Lehre und esoterischer Lehre stichwortartig angerissen werden (s.a. S. 213). Diese Inhaltsübersicht besagt, daß die exoterische Lehre über die Entstehung von Himmel und Erde, von den Anfängen des Götterzeitalters, und von den Genealogien der Kaiser und Minister berichtet, während es von der geheimen, esoterischen Lehre heißt, daß sie die Theorie zu folgenden Themen enthält: Entsprechungen zwischen den Drei Daseinsformen (Himmel, Erde, Mensch); *kaji* der Drei Wunder; Dreierlei Geist-Schätze. Daß die Drei Daseinsformen und die *kaji* der Drei Wunder tatsächlich eminent wichtig für die esoterische Lehre sind, sollte sich aus den bisherigen Erörterungen schlüssig ergeben haben. Worin besteht nun die Bedeutung der „Dreierlei Geist-Schätze“?

Auf den ersten Blick handelt es sich um eine Erörterung magisch-religiöser Gegenstände, die aus heutiger Sicht nicht mehr von besonderer Relevanz und auch für die Gesamtaussage des Textes nicht unbedingt wesentlich sind. Bei genauer Betrachtung zeigt sich allerdings, daß Kanetomo seine gesamte politische Philosophie, die sich in der Errichtung des Saijōsho Taigenkyū materialisiert hat, in diesen Passagen metaphorisch zum Ausdruck bringt. Um dies nachvollziehen zu können, müssen wir uns allerdings noch ein weiteres Mal in die Windungen des esoterischen Diskurses begeben.

Formal entspringt dieser Abschnitt über die politische Philosophie des Yoshida Shinto einer Erörterung des Zeichens *hō* 宝 „Schatz“ in der Formel *mujō reihō shintō kaji*. Das Wort „Schatz“ bezieht sich laut MY auf zwei Ensembles von Schätzen, die sogenannten „Drei Schätze“ und die „Zehn Schätze“. Die Drei Schätze sind die allgemein bekannten kaiserlichen Throninsignien, bestehend aus Spiegel, Schwert und Krummjuwelen (*magatama*). Die Zehn Schätze sind ähnliche Objekte, ebenfalls mythologischen Ursprungs. Beide sind magisch-symbolische Hilfsmittel, die dem Himmlischen Enkel von seiner göttlichen Großmutter Amaterasu mit auf den Weg gegeben wurden, um die Erde zu beherrschen, als er vom Himmel herabstieg. Die Drei Schätze finden sich in *Kojiki* und *Nihon shoki*, die Zehn Schätze in einer Parallelstelle des *Sendai kuji hongī*, die in A29 auch vollständig zitiert wird. Das MY erklärt, daß die Drei Schätze [ursprünglich] im Kaiserpalast aufbewahrt wurden (A31), die Zehn Schätze hingegen im „Inneren Platz“ (A30). Der Innere Platz ist laut A16 der Ort, wo die esoterischen Zeremonien des Yuiitsu Shinto abgehalten werden, also entweder der Saijōsho Taigenkyū oder die Zeremonienhalle, in der die Altäre des Yoshida Shinto aufgebaut sind (s. S. 213, Anm. 25). Das bedeutet, daß die Zehn Schätze a) im Besitz der Yoshida sind und b) zum geheimen Bereich des Yuiitsu Shinto zählen. Es verwundert also nicht, wenn auch die Zehn Schätze auf ähnlich metaphorische Weise beschrieben werden, wie andere Bestandteile des geheimen rituellen Systems:

„Schatz“, das sind die zehnerlei uns von den Göttern übertragenen Götterschätze. Es sind Geist-Schätze zur Ausübung der Wahren Wunder-Taten (*myō-gyō*). Daher die Formel:

Die Zehn Götterschätze – die Zehn Guten Taten der Zehn Welten/ die Zehn Stadien der Zehn Herzen.⁴⁴/ Ein jedes er-

⁴⁴ 十心十住 *jisshin jūjū*. Dieser Ausdruck verweist auf die 52 Bodhisattva-Ränge des Buddhismus (BGDJ: 539–40 und 654) und möglicherweise auch auf die Lehre der zehn Erleuchtungsstufen (*Jūjūshinron* 十住心論) von Kūkai (Ishibashi & Dumoulin 1943: 199).

füllt (*enman*),/ ein jedes vollendet (*jōju*),/ und alles entspricht unseren Wünschen (*nyoi kannō*). (MY: A28)

Die „Ausübung der Wahren Wunder-Taten“ spielt offensichtlich auf die esoterische Praxis des Yoshida Shinto an. Die Zehn Schätze sind also ganz allgemein ein Hilfsmittel der esoterischen Liturgie. Auf metaphorischer Ebene entsprechen sie zudem zehn Stadien, die semantisch mit den zehn Stufen der Erleuchtung von Kūkai verbunden sind. Was durch sie erreicht werden kann, ist *nyoi kannō* – die „Übereinstimmung mit dem so-seienden Willen“ oder prosaischer ausgedrückt: Wunscherfüllung.

Nachdem wir uns im esoterischen Teil des Yoshida Shinto befinden, steht es Kanetomo frei, seine Zehn Schätze unabhängig von irgend einer bekannten Tradition zu interpretieren, denn dieser esoterische Teil ist definitionsgemäß ausschließlich den Yoshida zugänglich. Wenn die Drei Schätze des Tenno dem Offenen Bereich und die Zehn Schätze der Yoshida dem Geheimen Bereich entsprechen, läge es daher auf der Hand, die Zehn Schätze als überlegen einzustufen (ähnlich wie auch die geheimen kanonischen Schriften den offenen überlegen sind). Die Vorstellung, daß es etwas noch Ehrwürdigeres und Fundamentaleres als die Drei Throninsignien geben könnte, ist allerdings doch mehr, als Kanetomo dem Rezipienten des MY zumuten möchte. Er beschreibt das Verhältnis Drei und Zehn Schätze daher folgendermaßen:

F33: Verhalten sich die Zehn Schätze und die Drei Schätze daher wie Relativ (*gon*) und Absolut (*jitsu*), wie Besser und Schlechter?

A33: (a) Wie Relativ und Absolut wohl, aber nicht wie Besser und Schlechter. Die Zehn Schätze sind Geist-Schätze, mit denen alle zehn Welten ausgestattet sind. Sie sind etwas Relatives, worin sich das Absolute offenbart (*gon ni shite jitsu o arawasu*).

(b) Die Drei Schätze [hingegen], das sind: erstens, der Geist (*rei*) der Erfüllung (*enman*) der Zehn Schätze – das ist der Yata-Spiegel; zweitens der Schatz (*hō*) der [Willens]-Entsprechung (*kannō*) der Zehn Schätze – das sind die Yasakani-Krummjuwelen; und drittens die *kaji* [Kraft] der Vollendung (*jōju*) der Zehn

Schätze – das ist das Schwert Kusanagi. Sie sind also das Absolute, das mit dem Relativen einhergeht (*jitsu ni shite gon o sonau*).

(c) Deshalb gibt es zwar Relativ/Absolut aber nicht Besser/Schlechter. Die spirituelle Kraft der Zehn Schätze und Drei Schätze, das sind letztlich die göttlichen Schätze, die zur Herrschaft (*tōgyo*) ermächtigen [...]. Das sind die Unübertrefflichen Geist-Schätze (*mujō reihō*).

Wir sind hier sicherlich ein weiteres Mal mit der bereits bekannten Schwierigkeit konfrontiert, daß der Text sich gegen eine eindimensionale Interpretation zur Wehr setzt. Wir haben es einerseits mit realen Gegenständen, andererseits mit metaphysischen Konzepten zu tun. Beide scheinen in der Passage angesprochen. Einerseits soll durch den gesamten Abschnitt vermittelt werden, daß Kanetomo im tatsächlichen Besitz der Zehn Schätze des *Sendai kujii hongi* ist, andererseits geht es Kanetomo auch um die abstrakten Konzepte, die hinter den zwei Arten von Schätzen stehen.

Was aber bedeutet nun die Unterscheidung von *gon* und *jitsu*? Die Termini sind wiederum aus dem Buddhismus bekannt. Übersetzungen wie „relativ“ und „absolut“ (Grapard 1992b: 143) oder „Erscheinung“ und „Wirklichkeit“ (Ishibashi & Dumoulin 1943: 200), beruhen auf einem Konzept, das im Buddhismus v.a. zur Erklärung der Unterschiede und Widersprüche innerhalb der verschiedenen „Wahrheiten“ des buddhistischen Kanons herangezogen wurde.⁴⁵ In der *honji suijaku* Theorie wurde das Konzept außerdem auf das Verhältnis von *kami* und Buddhas angewandt, wobei die *kami* – die „Spuren“ – als „Erscheinungen“ oder Emanationen der Buddhas galten, welche die „Urform“ und somit die eigentliche „Wirklichkeit“ darstellten.

⁴⁵ Je nach eigenem Standpunkt wurden die der eigenen und anderen Lehrmeinungen in absolut (wahre) und relativ (wahre) eingeteilt. Besonders Nichiren machte sich dieses Konzept zu Nutze, um den Vorrang des Lotus-Sutra zu propagieren.

Kanetomos Zuordnung von *gon* und *jitsu* entspricht hier nicht ganz den Erwartungen, die sich aufgrund eines solchen Begriffsverständnisses aufdrängen. Müßten nicht eher die dem offenen Bereich zugehörigen Schätze des Tenno als die relativen Erscheinungen, die dem geheimen Bereich zugehörigen, verborgenen Schätze des Yuiitsu Shinto als die absolute Wirklichkeit verstanden werden? Daß Kanetomo hier auf eine implizite Bedeutungsanreicherung seiner Zehn Schätze verzichtet, indem er sie als *gon*, relativ, bezeichnet, scheint mir, wie schon erwähnt, mit der unantastbaren Erhabenheit, die die Throninsignien auch schon für Kanetomos Vorgänger hatten,⁴⁶ in Zusammenhang zu stehen. Wie wir gesehen haben, gab sich Kanetomo letztlich nicht allein mit der Behauptung zufrieden, den Drei Throninsignien vergleichbare Zehn Schätze zu besitzen, sondern beanspruchte schließlich sogar Teile der Drei Throninsignien für seinen Schrein.

Wie aber sieht nun das Verhältnis der beiden Schätze auf metaphorisch-metaphysischer Ebene aus? Wenn wir uns bei der Erörterung von Absatz (b) im obigen Zitat die Freiheit nehmen, die Termini „Geist“, „Schatz“ und „*kaji*“ als rhetorische Schnörkel zu betrachten (sie sollen vor allem den Bezug zur Gebetsformel *mujō reihō shintō kaji* stärken), so werden die Drei Schätze als Metaphern für „Erfüllung“, „Entsprechung“ und „Vollendung“ der in den Zehn Schätzen versinnbildlichten Konzepte angesehen. Die zehn Schätze sind uns bereits als Zehn Stufen auf dem Weg zur „Wunscherfüllung“ vorgestellt worden. Nichts anderes als „Erfüllung“, drückt sich also auch in den Drei Schätzen aus. Die Zehn Schätze stellen so gesehen den Weg zu den Drei Schätzen dar, diese wiederum können ohne diese Vorbereitung nicht wirksam werden, und insofern gibt es keine Unterscheidung von Besser und Schlechter, bzw. Stärker und Schwächer zwischen den beiden.

All diese Überlegungen wären wohl nur von sekundärer Bedeutung, wenn in den metaphysischen Spekulationen dieser Passage nicht

⁴⁶ Schon Yoshida Kaneatsu widmete den Drei Throninsignien eine eigene Schrift (vgl. S. 93, Anm. 39). Auch für Ichijō Kaneyoshi spielten sie eine bedeutende Rolle.

auch eine extrem politische Bedeutung mitschwingen würde. Obwohl mit keinem Wort erwähnt, ist der Besitzer der Drei Schätze letztlich der Tenno, der Besitzer der Zehn Schätze der Oberpriester der Yoshida Urabe. Das Verhältnis der Schätze sagt also in erster Linie etwas über das Verhältnis ihrer Besitzer aus. Geht meine Interpretation daher in die richtige Richtung, so bedeutet dies: Wenn die Drei Schätze nur mittels der Zehn Schätze effektiv sein können, so bedarf der Tenno des Yoshida Priesters. Der Yoshida Priester hat es in der Hand, den Tenno auf die Erfüllung seiner Pflichten vorzubereiten.⁴⁷

Diese Interpretation würde in der Tat etwas weit her geholt erscheinen, wenn sie nicht durch die kurze Bemerkung am Ende von A33 zusätzliche Bestätigung erführe: „Die spirituelle Kraft der Zehn Schätze und der Drei Schätze, das sind letztlich die göttlichen Schätze, die zur Herrschaft (*tōgyo*) ermächtigen.“ Obwohl die bisher verwendeten buddhistisch konnotierten Termini *enman*, *jōjū* und *kannō* eher an transzendente Wunscherfüllungen denken ließen, zeigt diese Bemerkung, daß es dabei offensichtlich auch um sehr konkrete Zielsetzungen geht. Das Wort *tōgyo* hat zwar nicht ausschließlich die Bedeutung von politischer Herrschaft (vgl. NKD 14: 435), in Anbetracht der von vornherein politischen Konnotation der Drei Throninsignien und ihres „Besitzers“, des Tenno, tritt dieser Aspekt aber zweifellos in den Vordergrund.

Wie u.a. Kuroda Toshio herausgearbeitet hat, bestand im japanischen Mittelalter das Ideal, daß sich religiöse Ordnung und weltliche Ordnung, obwohl von einander verschieden, wechselseitig stützen und ergänzen sollten (Kuroda 1996). Weltliche Ordnung wurde in diesem Zusammenhang als *ōbō* (Gesetz des Königs), religiöse Ordnung als *buppō* (Gesetz des Buddha) bezeichnet. Was Kanetomo in seiner Erörterung des Terminus „Unübertreffliche Schätze“ (*mujō*

⁴⁷ Diese Interpretation wird nicht zuletzt auch durch die dem MY beigefügte Ahnentafel der Yoshida Urabe gestützt. Hier sind nicht nur die Vorfahren Kanetomos in direkter Linie aufgelistet, auch ihre jeweiligen Schüler und der Grad ihrer Initiation in den Yuiitsu Shinto sind feinsäuberlich vermerkt. Ein Gutteil der „Schüler“ sind jedoch Tenno. Es scheint, als ob Kanetomo das traditionelle Amt des Palastdivinators (*miyajī*) in das eines esoterischen Priesters und Ratgebers umfunktioniert hätte (vgl. Kap. 3 und A71, Anm.).

reihō) andeutet, ist nichts weniger als eine Abänderung dieses Ideals in *ōbō shinpō* (weltliche Ordnung, *kami* Ordnung), bzw. *obō Yoshidahō*.⁴⁸ Diese Idee war zweifellos kein reines Wunschdenken. Wie bereits mehrfach erwähnt, initiierte Kanetomo Tenno Go-Tsuchimikado (1442–1500, r. 1465–1500) wenige Jahre vor der plausibelsten Abfassungszeit des MY in einige Riten des Yoshida Shinto und bezog ihn auch danach in seine politischen Machenschaften mit ein (Geheimbericht-Vorfall, s. Kap. 2).

Der Exkurs über die Geist-Schätze zeigt, daß Kanetomo bei seinem Versuch, das Universum von einem *kami*-zentrierten Standpunkt aus zu erklären, nicht nur in der Realität, sondern auch auf der Ebene des theoretischen Diskurses um das Thema der Legitimation der Tenno-Herrschaft nicht herum kam. Auch berühmte Vorgänger, allen voran Kitabatake Chikafusa, hatten sich dieses Themas angenommen und daraus die Utopie einer Restauration der alten politischen Ordnung entwickelt (s. Varley 1980). Kanetomo, dem es nicht in erster Linie um politische Ziele ging, wählte hier einen indirekteren Weg. Er durchsetzte sein religiöses System mit symbolischen Anspielungen auf das Herrschaftssystem des Tenno-Staats und stellte es indirekt als die Grundlage des höfischen Zeremonialwesens dar, in dem die Urabe tatsächlich nur eine begrenzte Funktion inne gehabt hatten. Dadurch manipulierte er das traditionelle höfische Zeremonialwesen auf kaum merkbare Weise: Auch wenn die einzelnen Referenzen des MY jeweils mehr oder weniger korrekt sein mögen, wird das System als Ganzes zum Bestandteil eines religiösen Gebäudes umfunktioniert, dessen eigentlicher, verborgener Kern, der esoterische Bereich, in Besitz der Yoshida Priester ist. Dieses Verhältnis überträgt Kanetomo über die Metapher der „Geist-Schätze“ auch auf sich selbst und den Tenno.

⁴⁸ Für diesen Hinweis möchte ich mich an dieser Stelle bei Mark Teeuwen bedanken.

6.5. Shinto und Buddhismus – Aspekte der „Baumtheorie“

Innerhalb der von mir als exoterischer Teil des MY bezeichneten Abschnitte, ist das Verhältnis von Shinto und Buddhismus das aus heutiger Sicht zweifellos ergiebigste und interessanteste Thema. Es beginnt im Grunde bereits bei der anfänglichen Dreiteilung des Shinto in verschiedene Strömungen. Wie schon in der Einleitung besprochen, behandelt der Text zunächst in Stichworten den „Schrein Shinto“, der sich auf die *honji suijaku* Theorie stützt, und den „buddhistischen Shinto“, der Ise Schrein und Shingon Buddhismus in Einklang bringen möchte. Es folgt die Besprechung des „Shinto unseres Hauses“, die den Kernbereich des Textes – den „esoterischen Teil“ – darstellt. Nach Abschluß dieser Besprechung nimmt das MY neuerlich die außerhalb der eigenen Lehre liegenden Lehren ins Blickfeld und versucht, zu einer Neubestimmung von Shinto im Verhältnis zu den Lehren Chinas und Indiens zu gelangen. Dies geschieht in Form eines Zitats, das Shōtoku Taishi in den Mund gelegt wird:

Unser Land Japan bringt den Samen (*shuji*) hervor, in China zeigen sich Zweige und Blätter, in Indien öffnen sich Blüten und Früchte. Deshalb ist der Buddhismus die Blume und Blüte, der Konfuzianismus die Zweige und Blätter, der Shinto aber Wurzel und Stamm aller Dharmas. Die [ersten] beiden Lehren sind nichts anderes als Varianten (*bunka*) des Shinto. Zweige und Blätter, Blüten und Früchte verweisen auf Wurzel und Stamm. Und weil die Blüten fallen und zu den Wurzeln zurückkehren, kommt nun auch der Buddhismus zurück nach Osten. Er zeigt damit, dass unser Land Wurzel und Stamm der Drei Länder ist. (MY: A64)

Es ist dies zweifellos eine der bekanntesten Stellen des MY. Die hier angeführte „Baumtheorie“ wurde zwar nicht von Kanetomo erfunden,⁴⁹ erlangte aber wohl vor allem durch ihn allgemeine

⁴⁹ In ähnlicher Form wie hier findet sie sich bereits gegen Ende der Kamakura-Zeit im *Bikisho* (1324), einem repräsentativem Werk des Ryōbu Shinto, oder

Bekanntheit. Sie beinhaltet im Grunde zwei Aspekte: Erstens eine Erklärung der angeblichen Übereinstimmungen der Drei Lehren, die letztlich ein Gebäude oder einen Baum darstellen, die also *ittai* – eines Körpers – sind. Zweitens eine Erklärung, daß sich alle religiösen Lehren und damit auch die von ihnen verkündeten Heilsgestalten auf Japan und seine Götter zurückführen lassen.

Für Kanetomo stellen beide Aspekte die epistemologische Grundlage dar, auf der er seine Lehre errichtet. Der erste Aspekt entspricht, besonders auf das Verhältnis von *kami* und Buddhas bezogen, der vorherrschenden Geisteshaltung im japanischen Mittelalter. Vor ihrem Hintergrund erübrigt es sich, Gemeinsamkeiten zwischen „Shinto“ und Buddhismus, die wir heute als Synkretismus bezeichnen, allzu sehr zu problematisieren. Übereinstimmungen, wie z.B. die Tatsache, daß ein religiöses System aus offenen und geheimen Lehren besteht, oder daß ein Terminus wie *kaji* in der Lehre der *kami* ebenso vorkommt wie im Buddhismus, erklären sich wie selbstverständlich aus einem gemeinsamen Ursprung.

Da der mittelalterliche Buddhismus ebenfalls gemeinsame Wurzeln von Buddhas und *kami* postulierte, ergeben sich lediglich aus dem zweiten Aspekt der Baumtheorie, wonach Shinto die Grundlage aller anderen Lehren sei, Unterschiede zur herrschenden zeitgenössischen Auffassung. Kanetomo nennt dies daher auch eine Erkenntnis, die der tiefen, geheimen Lehre entspringt. Für gewöhnlich gilt in

in Jihens *Kuji hongu gengi* (SJ: 401–402).

Theorien, die die Einheit von Buddhismus, Konfuzianismus und Taoismus vertraten, existierten jedoch bereits im China des 10. und 11. Jahrhunderts. Sie stießen u.a. im Chan-Buddhismus auf großes Interesse und breiteten sich auf diese Weise auch unter japanischen Zen-Mönchen aus. Das Thema „Einheit der Drei Lehren“, das sich auch in der Malerei der Muromachi Zeit wiederfindet, kann sogar als repräsentativer *topos* der von den Ashikaga Shogunen favorisierten und von Zen Mönchen getragenen *gozan* Kultur angesehen werden (s. dazu Rosenfield 1977).

Es dürfte also zwei Inspirationsquellen, Zen Buddhismus und Ryōbu Shinto, für die Theorie der „Einheit der Drei Lehren“ gegeben haben. Unmittelbaren Einfluß auf Kanetomos Baumtheorie mag im übrigen Ichijō Kaneyoshi ausgeübt zu haben, der ebenfalls mit beiden Richtungen in Beziehung stand. (Siehe dazu auch Nishida 1957: 370–394.)

seiner Zeit, daß die Buddhas die Urform der *kami* seien. Dies sei jedoch die „seichte, vereinfachte“ Darstellung:

Die offene Lehre (*kenro no ken*) macht Buddha zur Urform.

Diese Vereinfachung dient der Bekehrung (*kechien*).

Die geheime Lehre (*on'yū no mitsu*) stellt *kami* an den Anfang.

Auf ihrer tiefsten Stufe birgt sie die absolute Wahrheit.

(MY: A65)

Kanetomo argumentiert nicht, daß die *honji suijaku* Lehre schlichtweg falsch sei, sondern ordnet sie den offenen, exoterischen, „vereinfachten“ Lehren zu. Die Vereinfachung steht im Dienste von *kechien*, dem Anknüpfen einer Beziehung zwischen dem Gläubigen und Buddha. Aus Kanetomos Sicht würden also die *kami* den Buddhismus benützen, um die Menschen zu einer vorläufigen Wahrheit zu führen, die den Unwissenden nicht anders beizubringen ist. Genau dieses Argument hat der Buddhismus auf die *kami* angewendet. Kanetomo dreht nun den Spieß um und versucht seinerseits den gesamten esoterischen Buddhismus für sich zu vereinnahmen. Er unterscheidet dabei nicht zwischen buddhistischer und shintoistischer Geheimlehre und scheint zu unterstellen, daß alle esoterischen Buddhisten die *kami* als die Urform der Buddha betrachten. Oder er suggeriert, daß esoterische Buddhisten Shinto als die Grundlage ihres Glaubens erkennen müßten, wenn sie ähnlich tief in ihre eigene Lehre eindringen würden wie er.

Um dieses Argument zu stützen, ist es allerdings notwendig, die Methode einer seichten, offenen und einer tiefen, geheimen Darstellung der religiösen Wahrheit nicht im Buddhismus, sondern in der indigenen Religionsgeschichte zu suchen. Und Kanetomo wird fündig. Er zitiert in diesem Zusammenhang die sogenannte *kuni yuzuri* Mythe, die sich als die Geschichte eines Verzichtes der weltlichen Herrschaft zugunsten spiritueller Macht lesen läßt. Ōanamuchi, der besiegte Demiurg, der die Welt vor Herabkunft des Himmlischen Enkels regiert hat, übergibt diesem die Herrschaft mit den Worten:

„Die offen sichtbaren Dinge, die ich geleitet habe, sollen nun direkt vom Himmlischen Enkel [Ninigi] geleitet werden. Ich will mich zurückziehen und die verborgenen Dinge leiten.“⁵⁰

Weltliche Macht wird in dem mythologischen Text als die offen sichtbaren Dinge (顕露事 *arawani-no-koto/ kenro no koto*) umschrieben, spirituelle Macht als die verborgenen Dinge (幽事 *kakuretaru koto/yūji*). Kanetomos Termini für die Unterscheidung Offen/ Geheim (*kenro* und [*on*]yū) lassen sich also tatsächlich in den Mythen wiederfinden. Damit steht für ihn fest, daß nicht der Buddhismus der Urheber dieser Unterscheidung ist, sondern die mythologischen Protagonisten der *kuni yuzuri* Mythe. Diese Argumentation mag uns heute als allzu durchsichtige Manipulation erscheinen, bei genauer Betrachtung fehlt es ihr jedoch nicht an geistigen Vorläufern. Schon Ichijō Kaneyoshi leitete aus eben demselben Textbeleg das Gegensatzpaar „Offen“ (*kenro*) und „Geheim“ (*onyū*) als Konstituenten seiner religiösen Weltsicht ab. In seinem *Nihon shoki sanso* heißt es:

Die offen-sichtbaren Dinge (*kenro no koto*), das ist der Weg des Menschen, die verborgen-dunklen Dinge (幽冥 *yūmei no koto*), das ist der Weg der Götter (*shintō*). Diese beiden Wege verhalten sich wie Tag und Nacht, wie Yin und Yang: Sie sind eins.

(Zit. nach Kubota 1959: 395)

Eine Kernaussage, die das gesamte religiöse Verständnis des esoterischen Shinto prägt, klingt in diesem Zitat an: Shinto, bzw. Religion überhaupt, ist seinem Wesen nach geheim. Nur nebenbei sei angemerkt, daß offenbar schon in diesen Ausführungen Kaneyoshis und nicht, wie Kuroda (1981: 18) meint, erst in Kanetomos Schriften „die Wortbedeutung [von *shintō*] von der orthodoxen Lehrmeinung des *kenmitsu* Buddhismus abzuweichen begann.“ Es scheint also, als ob *shintō* schon für Kaneyoshi einen grundlegenden Begriff für „Religion“ darstellte. Ähnlich wie Kanetomo sieht Ichijō Kaneyoshi in dieser *Nihon shoki* Stelle eine Aussage des (esoterischen) Buddhis-

⁵⁰ Nebenvariante 2 der *kuniyuzuri* Episode (NKBT 67: 150–152, Aston: 80–81), zitiert in MY: A66.

mus durch den einheimischen Mythos vorweggenommen, oder zumindest bestätigt (Kaneyoshi war ein entschiedener Vertreter eines religiösen Pluralismus). Die Parallelstelle zu Kaneyoshis *Sanso* in Kanetomos *Nihon shoki* Exegese lautet folgendermaßen:

Ōanamuchi-no-mikoto, der Gott von Miwa, sprach: „Der offen sichtbare Weg des Herrschers (*kenro no ōdō*) fällt dem Erhabenen Enkel der Sonnengottheit zu, ich werde mich des Weges der Götter (*shintō*) annehmen.“ Die verborgenen Dinge, das ist der Weg der Götter, Dinge, die man geheim halten muß.

(*Nihon shoki jindai shō*, zit. nach Kubota 1959: 431)

Aus diesen Zitaten spricht deutlich, daß die Dichotomie offen/geheim für Kanetomo und Kaneyoshi nicht nur mit dem Gegensatzpaar exoterische/esoterische Lehre verknüpft werden kann, sondern auch das Konzept *ōbō/buppō* (hier *ōbō/shintō*), also weltlich/sakral beinhaltet. Vor diesem Hintergrund ist jede Lehre, die ihre Wahrheit, „offen-sichtbar“ verkündet, letztlich ein Bestandteil der profanen Welt und der Sphäre der Politik, während die wirklich religiöse, spirituelle Einsicht nur im Bereich des „Verborgen-Geheimen“ stattfindet. Es scheint mir wichtig darauf hinzuweisen, daß ein solches Verständnis von Religion keine Machenschaft des Yoshida Shinto war, sondern der selbstverständliche epistemologische Hintergrund, vor dem Kanetomo die Besonderheiten seiner Lehre ausführte.

Wenn aber alles Offene weltlich und nur das Geheime sakral ist, so befindet sich der Yoshida Shinto nicht so sehr im Gegensatz zum Buddhismus allgemein, sondern vor allem zum „exoterischen Buddhismus“ und gleichermaßen zu allen Formen des *kami*-Glaubens, die sich nicht auf eine geheime Wahrheit berufen. Der esoterische Buddhismus wird hingegen in dieser Perspektive auf ganz natürliche Weise zum Verbündeten des Yoshida Shinto. Diese Tendenz ist in Kanetomos oben geschilderter Darstellung der „Drei Arten von Shinto“ ja in der Tat deutlich zu Tage getreten. In A67 wird überdies ausgesagt, daß der Unterschied zwischen Shingon und (Yoshida) Shinto bloß ein gradueller sei: Shinto ist noch eine Stufe geheimer als Shingon. Um einen weiteren Unterschied zwischen Yoshida Shinto und esoterischem Buddhismus herzustellen und letzteren zugleich zu marginalisieren, bediente sich Kanetomo gelegentlich des Arguments,

daß „Shingon“ der Shinto Indiens sei. Diese Aussage taucht zwar im MY selbst nicht auf, ist aber in anderen Texten belegt.⁵¹ Damit rechtfertigte Kanetomo zum einen die vielen Gemeinsamkeiten seiner Lehre mit dem esoterischen Buddhismus, zum anderen die Behauptung, daß sein „Shinto“ letztlich der ursprünglichere sei.

Dieses Beharren auf Shinto als Grundlage steht zweifellos mit einer Frage in Beziehung, die Allan Grapard als „quest that has haunted Japan over and over again in its history“ bezeichnet, nämlich „the quest for cultural identity and the search for an ultimate essence of things“ (Grapard 1992a: 46). Eine Lehre, die diese letzte Essenz in der eigenen, nationalen Tradition fand, war auch im buddhistisch geprägten japanischen Mittelalter attraktiv. Trotz *honji suijaku* Theorie spürt man in der Literatur häufig das Bedürfnis, den letztlich fremdländischen Lehren des Buddhismus eigene Traditionen entgegen zu setzen. Insofern war Kanetomo sicher nicht allein mit seiner Ansicht, wenn er den fundamentalen, originären Charakter der japanischen Kultur durch Aussprüche wie „Unser Land ist das Götterland. Unser Weg ist der Götterweg. Unser Landesherr ist ein göttlicher Herrscher“ (A72) bekräftigte. Doch zugleich versuchte er, diese *uniqueness* der japanischen Kultur auf die Einzigartigkeit seiner eigenen Familientradition zu reduzieren, während er den Rest als mehr oder weniger gleichrangig mit fremden kulturellen Traditionen ansah:

⁵¹ Etwa im *Nihon shoki jindai shō*:

Da die Shingon [Lehre] der Shinto Indiens ist, wird sie nicht offen sichtbar (*kenro ni*) vollzogen. (Nach Kubota 1959: 431)

Oder ausführlicher in Kantomos *Nakatomi harae shō*:

Shinto gibt es auch in Indien. Der Buddhismus bediente sich des Shingon, um Shinto zu erzeugen. Daher gibt es dort auch Götter-Formeln (*shinju*). Der Konfuzianismus bediente sich des Wegs der Wandlungen um Shinto zu erzeugen. Daher gibt es dort auch die Divination auf der Basis der Trigramme. Divination auf der Basis der Trigramme bedeutet, den Götterweg des Himmels zu erkennen und nicht von den Vier Zeiten abzuweichen. Die Weisen schufen mit Hilfe des Shinto ihre Lehren und Gesetze für das Reich. (*Nakatomi harae shō*; *Yoshida sōsho* 4: 432)

Unser Shinto (*waga shintō*) ist der unfäßbare Anfang von Yin und Yang. Seine unergründliche, wunderbare Überlieferung führt von Kuni-no-tokotachi-no-mikoto zu Amaterasu-ōkami. Amaterasu-ōkami gab ihn an Ame-no-koyane-no-mikoto weiter. Von dieser Zeit an bis in unser heutiges, verkommenes Endzeitalter (*chokuse matsudai*), schöpft [unser Shinto] aus dem Urwasser der Einen Substanz, ohne auch nur einen einzigen Tropfen der Drei Lehren zu kosten. (MY: A70)

Diese Passage dient als Einleitung des Stammbaums der Yoshida Urabe. Der Shinto, von dem hier die Rede ist, ist also eindeutig Kanetomos Yuiitsu Shinto. Welches aber sind die Drei Lehren, von denen dieser Shinto keinen Tropfen gekostet haben will? Eine Parallelstelle aus den Vorlesungsaufzeichnungen des Yoshida Adepten Kaison gibt hier interessante Aufschlüsse:

Shūgō Shinto, das ist das Shingon aus Indien, der Weg der Wandlungen aus China, und der Shinto unseres Landes. Sie sind alle das gleiche. Der Eine und Einzige Shinto aber ist stets etwas eigenes gewesen. Er ist jene *kami*, die die Grundlage der Entstehung dieses Landes und aller anderen Länder darstellen, und er ist zugleich der Urgott alles Reinen. Bis zum heutigen Tag in der Endzeit dieser schmutzigen Welt schöpft er aus dem Urwasser der ungeteilten Ursubstanz und hat nicht einen Tropfen von den Drei Lehren gekostet. Wie könnte er jenen gleichen?

(Aus Kaisons *Shinkyō ryakuchū*; nach Demura 1997: 76)

In der diesem Text zugrunde liegenden Vorlesung aus dem Jahre 1504 scheint Kanetomo also über ähnliche Inhalte wie im MY referiert zu haben und bediente sich dabei auch ähnlicher Formulierungen. Demnach sind die Drei Lehren auch in dieser Stelle die Lehren Indiens, Chinas und Japans, bzw. alle jene Lehren aus diesen Ländern, die den Weg der *kami* in irgend einer Form erkannt haben. Das sind Shingon, also esoterischer Buddhismus; der Weg der Wandlungen = *Yijing* = die Lehre von Yin/Yang und den Fünf Phasen; und „der Shinto unseres Landes“, also offenbar Honjaku-engi und Ryōbu-shūgō Shinto in A1. Diese drei Lehren werden sogar aus-

drücklich als *shūgō* Shintō – in freier Übersetzung „synkretistischer Shinto“ – bezeichnet. In dieser Darstellung kann vom „Nippon-Zentrismus“ (*nippon chūshin shugi*), der Kanetomo bisweilen nachgesagt wird, kaum mehr die Rede sein: Der Nippon-Zentrismus wird hier in einen Yoshida-Zentrismus umgemünzt.

Trotz seiner ostentativen Betonung der Authentizität und Originalität des Einen und Einzigen Shinto enthält der letzte Abschnitt des MY aber auch Passagen, die diesen Shinto als religiöses System derart ephemere erscheinen lassen, daß er selbst mit der im MY skizzierten Lehre der Yoshida kaum etwas gemein hat. Zunächst enthüllt sich dieser Charakter des Shinto in einem Zitat, das dem Watarai Shinto entstammt. Es bezieht sich auf den Charakter der beiden Hauptgöttheiten von Ise, wird aber von Kanetomo zur Illustration der „Grundlage (*konpon*) des Götterlandes“, also der vor-buddhistischen Religion angeführt:

Amaterasu-ōkami und Toyouke-ōkami sind die Großen Ahnen, ohne Form, ohne Tun. Daher bringen sie auch keine Lehren wie der Buddhismus hervor. Ihre wunderbare Gestalt zeigt sich nur flüchtig (*kari ni*) in einem gestaltlosen Spiegel (*musō no kagami*).

(MY: A64)

„Ohne Form und Ohne Tun“ (*musō mui*) sind buddhistische Termini, die das Ewige, Absolute bezeichnen und insbesondere Dainichi Nyorai charakterisieren (Teeuwen 1996: 112). In diesem Kontext, wo sie auf die Gottheiten des Ise Schreins bezogen sind, scheinen die Ausdrücke jedoch auf elegante Weise zu erklären, warum die *kami* im Gegensatz zum Buddhismus keine verbindliche Lehre von sich gegeben haben. Ihre Schweigsamkeit wird mittels einer buddhistischen Doktrin als eine Art metaphysischer Erhabenheit erklärt. Damit nimmt der Text jedoch eine derart abgehobene Vorstellung seiner *kami* in Kauf, daß von ihnen keine unmittelbaren Anleitungen für den Gläubigen zu erwarten sind. Aus der Not eine Tugend:

Shinto ist zu vornehm, um sich in Worte fassen zu lassen.⁵² Das MY geht sogar noch einen Schritt weiter in diese Richtung. Nach dem so vieles über den Shinto und seine Überlieferung gesagt wurde, stellt sich zu guter Letzt die bemerkenswerte Frage:

Die Aussagen des Shinto sind die Grundlagen unseres Landes, sein eigenständiges, einziges Gesetz. [...] Warum aber hat keine Priesterfamilie eine religiöse Doktrin dazu errichtet? (F75)

Kanetomo antwortet darauf sinngemäß, daß Shinto schon von vorn herein allen Dingen innewohne, daß es daher nicht nötig sei, Shinto zu suchen:

Alles, was einen [Seelen]-Geist hat, ist nichts anderes als *kami*. Daher spricht man auch von Buddha-Werdung (*jōbutsu*), nicht aber von *kami*-Werdung. Es ist nicht möglich, als Ding nicht auch einen göttlichen Geist in sich zu bergen. (A75)

Damit bekommt der Ausdruck *shintō* zwar wieder jene spirituelle Kraft, die er in der Bedeutung „Wirken der *kami*“ wohl ursprünglich hatte, verliert aber zugleich die Verbindlichkeit, die Kanetomo ihm in seiner Bedeutung als religiöses System zu geben versuchte. Ein Shinto, der von vornherein und unveränderlich in allem wohnt, kann zwar ohne weiteres die Essenz des Buddhismus oder des Konfuzianismus in sich aufnehmen, wie aber kann er eine spezifische Aussage machen und den Gläubigen auf den rechten Weg führen? Und schließlich: Wie kann er das privilegierte Eigentum einer bestimmten Familie sein?

Dem gesamten Diskurs im Zusammenhang mit der Baumtheorie liegt letztlich die Bemühung um eine „erkenntnistheoretische“ oder „epistemologische“ Positionierung des neuen Begriffs „Shinto“ (im Sinne von „religiöser Lehre“) zugrunde. Dabei erhält dieser Begriff zwei Aspekte: Er wird einerseits als etwas sehr Allgemeines, Ubiquitäres aufgefaßt, andererseits als etwas Singuläres, Ursprüngliches. Diese

⁵² Das Thema läßt sich bis in die Ideologie des Staatsshinto herauf verfolgen. Vgl. Antoni 1998.

Aspekte liegen in einem permanenten, wenn auch nicht artikulierten Widerstreit. Wo die Ubiquität des Shinto betont wird, droht der Begriff sich so sehr auszudehnen, daß er als missionarisches oder ideologisches Werkzeug unbrauchbar wird: Wenn alles „Shinto“ ist, kann niemand „Shinto“ vertreten. Wo aber die Ursprünglichkeit betont wird, verengt sich der Begriff auf die angeblich uralte, unverfälschte Familientradition, die eng mit der göttlichen Abstammung ihrer Priester, der Yoshida, verbunden ist und in Äquidistanz zu allen anderen Lehren ein Dasein in Heimlichkeit und Stille führt: „Shinto“ ist so kostbar, daß es kaum einem Sterblichen vergönnt sein kann, daran Teil zu haben. Indem der Diskurs beständig zwischen diesen beiden Polen oszilliert, versucht er, alle Anhänger anderer religiöser Glaubensformen in sich einzuschließen und zugleich eine Exklusivität zu erzeugen, die ihnen den eigentlichen Eintritt in den Yoshida Shinto weitgehend verunmöglicht. Das Ergebnis ist, daß der Begriff „Shinto“ auch in den „exoterischen“ Ausführungen des MY – also dort, wo vom Verhältnis zwischen Shinto und anderen Lehren die Rede ist – nie wirklich eindeutig zu fassen ist.

6.6. Abschließendes zum MY

Bevor ich Kanetomos religiöses System im Schlußkapitel zusammenfasse, möchte ich abschließend noch eine Anmerkung zu seiner Arbeitsweise, wie sie sich vor allem im MY widerspiegelt, anfügen. Als ich begann mich der Analyse dieses Textes zu widmen, ging ich von der Annahme aus, daß ein Werk von der Bedeutung des MY nicht ganz ohne tieferen Sinn und durchdachten Aufbau verfaßt worden sein kann. Ich glaube, daß sich diese Annahme bestätigen ließ. Dennoch gibt es einzelne Punkte in diesem Text, die ich als nichts anderes denn als Verstöße gegen die inneren Gesetzmäßigkeiten seines eigenen theoretischen Gebäudes bezeichnen kann. Diese Verstöße unterstreichen den Eindruck des Fragmentarischen und Pragmatischen, den das Werk schon beim ersten Lesen vermittelt.

Pragmatisch und provisorisch erscheint der Aufbau des Textes vor allem im letzten Drittel, das so unterschiedliche Dinge wie eine Diskussion des Verhältnisses von Shinto und Buddhismus, den voll-

ständigen Stammbaum der Yoshida Urabe, eine Auflistung der esoterischen Geheimhaltungsklassen des Yoshida Shinto, u.a.m. nahtlos aneinanderreicht. Als einziges Ordnungskriterium mag hier, wie schon angedeutet, die Aufrechterhaltung einer gewissen zeitlichen, bzw. ontologischen Abfolge angenommen werden. Dennoch fühlt man sich bei der Lektüre dieses letzten Abschnitts ein wenig an Situationen erinnert, in denen man nicht genug Zeit hat, seine Koffer zu packen, und alles, was im letzten Moment noch mitgenommen werden muß, wahllos in eine Plastiktüte steckt.

Dies steht nicht in Widerspruch zur Strukturiertheit des Textes. Diese Struktur ist allerdings eine offene, die Platz bietet für allerhand Einschübe und Abschweifungen, solange sie sich gewissen formalen Kriterien unterordnen. Sie gleicht einer Partitur, die Kadenzen oder Improvisationen nicht ausschließt. Besonders in der Mitte ist der Text jedoch vergleichsweise geschlossen, wenn auch voller raffinierter Bezüge und Querverbindungen. Diese Eigenschaft läßt es plausibel erscheinen, daß das Werk aus einer Reihe von Vorlesungen entstanden ist. Möglicherweise könnte man es daher als ein Vorlesungsmanuskript ansehen, das im Grunde ein *work in progress* darstellt, welches aus bisher noch nicht geklärten Gründen irgend wann einmal in endgültiger Form zu Papier gebracht wurde, ohne daß Zeit zu einer endgültigen Schlußredaktion geblieben wäre. Von diesem Zeitpunkt an wurde das MY allerdings, wie sich anhand der unterschiedlichen Abschriften in ST 7/8 unschwer erkennen läßt, unverändert in der Linie der Yoshida Urabe weitertradiert.

Andererseits wurden die *topoi* des MY, wie bereits ein kursorischer Überblick über den Shinto der frühen Edo-Zeit bestätigt, in mehrfacher Weise aufgegriffen und neu geschrieben, wobei die Autoren (etwa Hayshi Razan, Yoshikawa Koretari oder Yamazaki Ansai) ihre Anleihen bei Kanetomo ebenso wenig deutlich machten, wie dieser auf seine Rückgriffe auf Watarai und Ryōbu Shinto. Meine Darstellung des MY zielt darauf ab, diese v.a. im Westen bislang noch immer unterbewerteten Zusammenhänge sichtbar werden zu lassen und schließlich zu einer kohärenten Analyse eines Diskurses zu gelangen, der sich nicht an die Grenzen der historischen Schulen oder Fraktionen des Shinto hält.

KAPITEL 7

Schlußbetrachtung

7.1. Das Spiel der Riten

Das religiöse System des Yoshida Kanetomo erweckt durch seinen labyrinthischen Stil beim modernen Betrachter Ungeduld, Unbehagen, ja sogar Aggression. Es widerstrebt ihm, sich auf ein derart verworren-verwirrendes Gedankengebäude einzulassen. Dennoch ist es nötig, nach den Gründen zu fragen, die solche Gefühle bei Kanetomos Zeitgenossen offenbar nicht aufkommen ließen. Was machte den Yoshida Shinto zur Zeit seiner Entstehung attraktiv? Abgesehen vom naheliegenden (wenn auch tautologischen) Hinweis auf unterschiedliche Denktraditionen und Argumentationsstrukturen meine ich, daß man in diesem Zusammenhang auch die Unterschiede zwischen der heutigen und der damalige Rezeption der „Wahrheiten“ des Einen und Einzigen Shinto berücksichtigen muß. Um davon ein Bild zu geben, empfiehlt sich der Vergleich dieses Shinto mit einem Brettspiel. Sein wesentliches Faszinosum liegt in der Anwendung. Diese Anwendung setzt den Besitz von Spielmaterial und einer Spielanleitung voraus. Die Spielanleitung des Yoshida Shinto ist das *Yuiitsu shintō myōbō yōshū*, dessen Übersetzung und Interpretation einen zentralen Gegenstand der vorliegenden Untersuchung darstellt. Wie die meisten Spielanleitungen ist auch das MY so formuliert, daß erst durch Ausprobieren wirklich klar wird, was gemeint ist. Abgesehen davon gibt es noch das *Shintō taii*, eine Art Klappentext außen an der Schachtel, der auf das Spiel neugierig machen soll. Die essentiellen Bestandteile des Spiels sind jedoch das Spielbrett, die Figuren, die Karten, die Würfel, usw. Sie lassen sich mit den Altären, den rituellen Utensilien und den Gebetstexten der Yoshida Rituale vergleichen. Wie mittlerweile auch in der modernen Spielkultur möglich,

lieferte Kanetomo seinen Interessenten das Spiel niemals in einem, sondern klein portioniert in Form von geheimen (esoterischen) Initiationen. Je nach Grad der Einweihung konnte man also das Spiel in einfacheren oder schwierigeren Versionen erhalten, es war grundsätzlich beliebig weit ausbaubar. Die Spielanleitung war dazu mitunter gar nicht nötig, wenn man das Spiel direkt von einem Meister unterrichtet bekam. Ja, diese direkte Vermittlung wurde sogar favorisiert und die Anleitung daher bewußt mit irreführenden oder zweideutigen Erklärungen versehen. Man könnte auch sagen, daß in der verklausulierten, indirekten Art der Darstellung des Spiels das Spiel selbst bereits begann.

Unsere Schwierigkeiten, den Yoshida Shinto zu verstehen, liegen vor allem darin, daß wir nur noch im Besitz der Spielanleitung und einiger fragmentarischer Beschreibungen des Spielmaterials sind. Ohne die Vermittlung eines Meisters erscheinen diese Elemente beliebig und unzusammenhängend. Sobald wir aber erkennen, daß sie oft wesentlich konkreter, als es zunächst den Anschein hat, auf einander bezogen sind, ist es möglich, eine ungefähre Vorstellung vom Reiz des Spiels zu bekommen. Dies ist der Ansatz, den vor allem die beiden vorhergehenden Kapitel dieser Arbeit verfolgt haben. Notgedrungen wurde den theoretischen Konzeptionen des Yoshida Shinto mehr Raum gewidmet als der praktischen Anwendung. Dabei darf aber nicht vergessen werden, daß der vielleicht bedeutsamste Teil der Talente und der Kreativität seines Begründers Yoshida Kanetomo auf dem Gebiet der praktischen Umsetzung, also der Schaffung von Riten lag und daß die Sprache, die er für seine Lehre gefunden hat, den Riten weit eher angemessen ist, als den Dogmen.

Im Titel dieser Arbeit habe ich die „Erfindung des Shinto“ angesprochen und in der Tat erscheint aus heutiger Sicht die Tatsache, daß Kanetomo nicht nur sein eigenes System „Shinto“ nannte, sondern auch andere Formen des *kami*-Glaubens als „Shinto“ identifizierte als seine nachhaltigste Leistung auf dem Gebiet der japanischen Religionsgeschichte. Er schuf das Begriffsinventar für die Vorstellung einer autonomen *kami*-Religion, ein Phänomen, das bald in den Rang einer geschichtslosen Größe aufstieg. Für Kanetomo selbst und für seine Zeitgenossen, war dieser Gedanke aber nur ein Neben-

produkt des exoterischen Überbaus, der sein System esoterischer Wahrheiten und Riten komplementierte.

7.2. Yoshida und Watarai Shinto

Die Tradition esoterischer *kami*-Verehrung begann jedoch schon lange vor Kanetomo. Ohne daß sie sich selbst als autonome religiöse Richtung definierte, habe ich sie im Laufe dieser Arbeit als „esoterischen Shinto“ bezeichnet. Wie bereits in der Einleitung erwähnt, wird diese Tradition ihrerseits von zwei Strömungen maßgeblich bestimmt: dem vom Hof festgelegten Zeremonialwesen zu Ehren der *kami* (in dieser Untersuchung zumeist als „höfischer Shinto“ bezeichnet) und dem esoterischen Buddhismus. In wie fern folgt nun der Yoshida Shinto bloß einem bewährten Muster, diese beiden Einflüsse zu synthetisieren, in wie fern entwickelt er die esoterische Shinto Tradition eigenständig weiter? Ich möchte mich bei der Behandlung dieser Frage auf einen Vergleich mit dem Watarai Shinto beschränken, zum einen, weil vom Watarai Shinto anerkanntermaßen die Hauptinspiration aller anderen mittelalterlichen Reformbewegungen des *kami*-Glaubens ausging, zum anderen weil er einfach am besten erforscht ist. Namentlich die schon öfter erwähnte Studie von Mark Teeuwen (1996) bietet sich hier als Vergleichsbasis an. In diesem Werk macht Teeuwen zwei Prozesse für die Entstehung des Watarai Shinto verantwortlich. Er nennt sie „the rewriting of myth“ oder „of sacred history“ einerseits und „the development of rituals for private (that is, non-imperial) worship“ andererseits.¹

- 1) „Rewriting of myth“ war für die Watarai Priester von essentieller Bedeutung. Als Priester des Äußeren Schreins von Ise, der der relativ unbekannten Gottheit Toyouke gewidmet ist, waren sie stets vom Prestige des Inneren Schreins, dem eigentlichen Schrein der kaiserlichen Ahnengottheit Amaterasu, überschattet. In Zeiten

¹ Teeuwen arbeitet diese beiden Prozesse vor allem im ersten Kapitel seiner Studie (1996: 26ff, bzw. 85ff) sehr genau heraus. Einen Überblick bietet aber auch die Zusammenfassung (S. 390–393).

der ökonomischen Krise des Tenno Haushalts drohte den Watarai der Verlust der staatlichen Unterstützung. Sie schufen daher eine Reihe von Gründungslegenden für ihren Schrein, die in erster Linie beweisen sollten, daß man die Ise Schreine als eine untrennbare, wenn auch bipolare Einheit zu betrachten hätte, in der beide Teile und beide Gottheiten von gleicher Bedeutung seien. Im Laufe der Entwicklung des Watarai Shinto stiegen Rang und Bedeutung der Gottheit Toyouke sukzessive an, bis sie mit den Weltengründer-Gottheiten Kuni-no-tokotachi (*Nihon shoki*), bzw. Ame-no-minaka-nushi (*Kojiki*) identifiziert wurde. Diese Gottheiten spielen seither im gesamten esoterischen Shinto eine ungleich bedeutungsvollere Rolle als in den mythologischen Erzählungen, wo bloß ihre Namen kurz erwähnt sind. Die Betonung der bipolaren Struktur von Ise führte auch zu Berührungspunkten mit dem esoterischen Buddhismus. Esoterische Mönche fanden in den beiden Ise Schreinen den dualistischen Aufbau der Shingon Lehre wieder und begannen, synkretistische Theorien zur Identität der *kami* von Ise mit Dainichi Nyorai (Buddha Vairocana) zu entwickeln.

- 2) Die Suche nach neuen Ressourcen, bzw. Einkommensquellen war es auch, die nach Teeuwen den zweiten Prozeß motivierte, der zur Entstehung des Watarai Shinto beitrug. Die traditionelle Rolle der Watarai verlangte, daß sie ihr Priesterhandwerk einzig und allein für den Staat, bzw. den diesen symbolisierenden Tenno und seine Vertreter ausübten. Als aber das System staatlicher Unterstützung Ende der Heian-Zeit zusammenbrach, entwickelten die Watarai Priester ein Ritualwesen, das sich an beliebige, „private“ Gläubige richtete. Grundlage dieses Ritualwesens waren die Zeremonien des Tenno-Hofes, in die die Watarai eingebunden waren, doch bedurfte es einer neuen Theologie, um die Wirksamkeit der Rituale auch außerhalb der höfischen Tradition zu erklären und zu legitimieren. Diese Theologie, die Teeuwen „a new theory of union and worship“ nennt, entnahmen die Watarai wiederum dem esoterischen Buddhismus. Es kam zu einem regelrechten „Übersetzungsprozeß“ von Konzepten und liturgischen Praktiken aus dem buddhistischen in einen neues, „shintoistisches“ Idiom.

Dieses neue Idiom war schon im Watarai Shinto nicht selten dem Taoismus entlehnt.

Als Leitvorstellungen dieser neuen Theologie erachtet Teeuwen

- a) die Vorstellung des „Herz-Gottes“, die der esoterisch-buddhistischen Konzeption der „ursprünglichen Erleuchtetheit“ (*hongaku*) entspricht;
- b) die Möglichkeit, sich mit diesem Herz-Gott zu einer Einheit zu verbinden, ähnlich wie dies im esoterischen Ritual mit Buddha der Fall ist; und
- c) die Vorstellung einer Rückkehr zum „Ursprung“, worunter man im esoterischen Buddhismus *Dainichi Nyorai*, im Watarai Shinto das primordiale Chaos (*konton*) oder eben die erwähnten Urgottheiten *Kuni-no-tokotachi*, bzw. *Ame-no-minakanushi* versteht.

Aber auch Praktiken und praxisbezogene Termini wie *kaji*, *inmyō* (*mantra* und *mudrā*), etc. wurden aus dem esoterischen Buddhismus übernommen.

Im Yoshida Shinto finden wir nicht nur vergleichbare Inhalte vor, wir begegnen auch vergleichbaren historischen Bedingungen: Zunächst eine Position im zweiten Glied des höfischen Klerus, dann eine politisch-ökonomische Krisensituation, die eine theologische Neuorientierung motiviert haben dürfte. Tatsächlich waren Watarai und Urabe einander so nahe, daß es erstaunt, wieso die revolutionären Ideen ersterer, die ja schon bald auf andere Verfechter des *kami*-Glaubens übergingen, bei den Urabe nicht frühere Spuren hinterließen. Der Grund dafür dürfte darin zu suchen sein, daß die Urabe als Priester des Jingi-kan dem politischen Zentrum viel näher als die Watarai standen. Sie waren dadurch innerhalb des höfischen Systems privilegierter und vom allgemeinen Niedergang des Hofes erst viel später existentiell betroffen. Welche Affinitäten zum Watarai Shinto es unter den Vorfahren des Yoshida Kanetomo auch immer gegeben haben mag, die Wahrung, bzw. die allmähliche Aufwertung ihrer traditionellen Rolle verhinderte zweifellos ein Ausbrechen aus den Beschränkungen der höfischen Etikette. Die Krise, die zu einer

Neuorientierung der Yoshida führte, war der Ōnin-Krieg. Sie erfolgte im Unterschied zur Situation der Watarai nicht etappenweise, sondern abrupt und ultimativ. Während sich die Herausbildung einer eigenen Lehre innerhalb der Watarai Priester daher über mehr als ein Jahrhundert hinwegzog (12. bis 13. Jahrhundert), fand eine ähnliche Entwicklung unter den Yoshida erst 250 Jahre später (Ende 15. Jahrhundert) innerhalb einer einzigen Generation statt. Der Yoshida Shinto ist aus diesem Grund auch übersichtlicher, prägnanter und als ideologisches Instrument wohl effizienter als der Watarai Shinto, andererseits aber auch angreifbarer, weil weniger facettenreich, und mit weniger „mythischem Flair“ behaftet. Daß sich die Propagierung einer neuen Lehre allerdings so rasch vollzog, ist wohl nicht allein auf die Persönlichkeit Yoshida Kanetomos oder die besonderen Umstände des Ōnin-Krieges zurückzuführen, sondern deutet auch auf entsprechende „inoffizielle“ Ideen unter seinen Vorfahren hin, die heute allerdings kaum mehr zu rekonstruieren sind.

7.2.1. „Exoterische“ Thesen zur eigenen Geschichte

Auf der Suche nach Teeuwens zwei Prozessen im Yoshida Shinto, läßt sich der Versuch „Geschichte umzuschreiben“ ohne weiteres in den Schrein-Legenden des Saijōsho wiederfinden. Dennoch scheint mir, daß dieser Schrein im letztendlich entstandenen theologischen System Yoshida Kanetomos nicht die Bedeutung hat, die die Ise Schreine im Watarai Shinto besitzen. Ein Grund dafür könnte sein, daß sich die Watarai das ganze Mittelalter hindurch und auch in der Frühen Neuzeit gezwungen sahen, ihre Position gegenüber den Priestern des Inneren Scheins zu verteidigen und ihre Ansprüche zu legitimieren. Die Schreinlegenden und die Identität der Gottheit Toyouke spielen daher eine wesentlich zentralere Rolle im Watarai Shinto, als die nebulose Vorstellung des Taigen sonshin, des Urgotts im Yoshida Shinto. Zweifellos zielte die Schaffung dieses Urgottes und seines Schreins darauf ab, dem Doppelschrein von Ise den Rang abzulaufen, doch blieb es, historisch gesehen, bei einem Versuch. Die Verteidigung der Gottheit Taigen sonshin, bzw. ihres Schreins Taigen-kyū war nicht die einzige, ja nicht einmal die wesentlichste *raison d'être* des Yoshida Shinto. Was die Yoshida hingegen mit aller

Energie und wohl auch erfolgreich vertraten, war die Aufwertung ihre Familientradition. Sie ist der eigentliche Fokus von Kanetomos *rewriting of history*. Kanetomo ist zwar, wie wir gesehen haben, nicht dafür verantwortlich zu machen, daß der Stammbaum der Urabe mit dem der Nakatomi/Fujiwara verschmolzen und auf Ame-no-koyane zurückgeführt wurde; wohl aber dafür, daß mit diesem Stammbaum a) eine Überlieferung verknüpft wurde, die als die einzige reine Lehre, die aus dem Zeitalter der Götter stammt, angesehen wurde; und b) daß die Geschichte der Urabe im Jingi-kan in die Geschichte der Weitergabe dieser Überlieferung umgedeutet wurde.

Im Gegensatz zu den Watarai strich Kanetomo die Bedeutung und Eigenständigkeit seiner Überlieferung daher auch bewußt heraus, indem er ihr einen Namen gab: Genpon-sōgen Shinto, frei übersetzt der „Shinto vom Begründer des Uranfangs“, bzw. Yūitsu Shinto, der „Eine und Einzige Shinto“. Des weiteren machte er sich Gedanken theoretischer Art, wie er diese Überlieferung innerhalb des allgemeinen *kami*-Diskurses seiner Zeit positionieren könnte: Daraus entstand die These von den drei Arten von Shinto. Der Begriff Shinto wiederum mußte gegenüber Buddhismus und Konfuzianismus (bzw. Taoismus) positioniert werden. Die „Baumtheorie“, die schon vor Kanetomo existierte, war dazu die geeignete Metapher. Kanetomo war vielleicht nicht der erste, der den Begriff *shintō* im Sinne einer geschlossenen eigenständigen religiösen Lehre auffaßte, aber doch offenbar der erste, der diesen Begriff auf die eigene Überlieferung anwandte und sie anderen Strömungen gegenüberstellte. In Kanetomos Shinto Begriff traf sich also die Exklusivität einer geheimen Familientraditionen mit einem universalen Gültigkeitsanspruch. Dieses Bewußtsein von einer geschlossenen, dem Buddhismus ebenbürtigen Lehre hatte der Watarai Shinto vor Kanetomo nicht entwickelt.

Dem Prozeß der Neuschreibung von Geschichte im Watarai Shinto entsprechen innerhalb des Yoshida Shinto also im Grunde drei Themenstränge, die unabhängig von einander die Bedeutung der Yoshida unterstreichen und mehrten sollen. a) die Legendenbildung rund um den Saijōsho, b) die Mystifizierung der Urabe'schen Priestertradition, und c) die Thesen und Überlegungen, die sich aus den beiden Konzepten „drei Arten von Shinto“ und „Baumtheorie – Einheit der Drei Lehren“ ergeben. Zusammen bilden sie das, was ich

unter Verwendung des esoterischen Begriffsinventars als den äußeren, offenen, exoterischen Teil des Yoshida Shinto bezeichnen würde. Diese Lehren sind tatsächlich nach außen gerichtet: Sie haben die Funktion, den Yoshida Shinto gegenüber Nicht-Eingeweihten, also Außen-Stehenden attraktiv oder zu mindestens unangreifbar zu machen.

Was gegenüber dem Watarai Shinto in den Hintergrund tritt, ist die Neuschreibung der Mythologie. Der frühe Watarai Shinto produzierte in einem Generationen überspannenden Prozeß eine ganze Reihe von Schriften, die mythologischen Persönlichkeiten zugeschrieben wurden und mit der Zeit tatsächlich einen sakralen, trans-historischen Status ähnlich den mythologischen „Kapiteln des Götterzeitalters“ der alten Chroniken erhielten. Der Yoshida Shinto datierte seine wichtigsten Werke zwar auch in der Zeit zurück, hielt sie jedoch in der eigenen Familie und charakterisierte sie eindeutig als historische Produkte. Während also der Watarai Shinto in erster Linie die Watarai-Autorenschaft seiner kanonischen Texte verschleierte und Mythologie produzierte, um andere zu Interpretationen zu bewegen, die im Sinne der Watarai waren, produzierte Yoshida Kanetomo ein exegetisches Schrifttum, das seiner Familie zusätzlich zu ihrem Status als philologische Experten mythologischer Schriften den Rang von Interpreten und Vermittlern einer umfassenden religiösen Wahrheit verlieh. Damit präsentierte sich der Yoshida Shinto von Anfang an als „Shinto“, d.h. als eigener, unabhängiger religiöser Weg, während der (frühe) Watarai Shinto erst aus der kritischen Distanz zu seinen eigenen Zielen als spezifische Richtung des Shinto bezeichnet wurde.

7.2.2. „Esoterische“ Thesen zur religiösen Praxis

Der zweite Prozeß, der laut Teeuwen zur Herausbildung des Watarai Shinto führte, „the development of rituals for private worship“, ist vielleicht noch deutlicher als der erste im Yoshida Shinto wiederzufinden. Teeuwen spricht davon, daß die Watarai (im Verein mit Ryōbu-Mönchen) verschiedene Techniken entwickelten, buddhistische Konzepte in „shintoistische“ zu übersetzen, wobei sie sich oft des Taoismus bedienten. Dabei gibt es genau genommen zwei

Ebenen, auf denen dieser Prozeß stattfindet, eine theoretisch-theologische und eine praktisch-liturgische. Auf theoretischer Ebene soll vor allem der Zweck des Ritualwesens erläutert werden, auf praktischer Ebene soll dieser Zweck durch konkrete Praxisformen realisiert werden. Der Yoshida Shinto hat sich auf beiden Ebenen vom Watarai Shinto beeinflussen lassen, dabei aber die Techniken der Watarai wiederum bewußter und konsequenter in Hinblick auf ein neu zu schaffendes religiöses System eingesetzt.

Auf theoretischer Ebene ersetzt Kanetomo den Buddhismus fast vollkommen, und zwar, indem er chinesische Vorstellungen *in toto* übernimmt und teilweise mit einheimischem Begriffsinventar ausschmückt. Die Welt ist aus einer Ur-Einheit entstanden. Diese hat sich in zwei Bereiche geteilt, Himmel und Erde, bzw. Yin und Yang. Zwischen diesen beiden entstand der Bereich des Menschen. Himmel, Erde, Mensch werden so zu Rubriken, die alle Phänomene des Universums in sich aufnehmen können. In erster Linie sind sie aber auch als Instanzen des Göttlichen zu verstehen. Der taoistische Terminus *sangen* (die Drei Uranfänge) bezeichnet diese Instanzen und kann daher bisweilen auch als Synonym des Göttlichen schlechthin aufgefaßt werden.

Es bildet sich sozusagen eine monistisch-dualistisch-triadische Gottesvorstellung heraus, die jedoch nicht im Widerspruch zur Herz-Gott Doktrin, einer zentralen Idee des Watarai Shinto, steht. Der Herz-Gott stellt auch im Yoshida Shinto ein Grundkonzept dar, aus dem u.a. eine sehr allgemein gehaltene Ethik des Alltagslebens abgeleitet wird (s. *Shintō taii*). Es scheint mitunter, als könne man den Herz-Gott als die Instanz „Mensch“ in der Vorstellung der Drei Uranfänge begreifen. Wie dem aber auch immer sei, ebenso wie im Watarai Shinto ist der Herz-Gott im Yoshida Shinto eng mit der Vorstellung von Reinheit verknüpft. Reinheit (*shōjō*) ist auch im Yoshida Shinto ein Wert an sich und kommt dem buddhistischen Erleuchtungskonzept gleich. Dasselbe gilt für die Vorstellung von „Rückkehr“. Rückkehr und Übereinstimmung mit dem Herz-Gott, bzw. mit der Ur-Einheit ist gleichbedeutend mit Reinheit. Das eine bringt das andere hervor.

Diese Vorstellungen stehen im Hintergrund einer Theorie der Wirksamkeit von Ritualen. Rituale sind das Mittel, Reinheit, Rück-

kehr und Übereinstimmung mit dem Göttlichen zu erzielen. Gegenüber dem höfischen Shinto scheint sich also in Analogie zum Buddhismus eine Hinwendung des Ritualsystems zu transzendentalen Zielsetzungen vollzogen zu haben. Gelegentliche Bemerkungen über die von Ritualen ausgehenden Wohltaten lassen aber wiederum Zweifel an einer Abkehr des Yoshida Shinto von diesseitigen Zielen aufkommen. Bisweilen hat es den Anschein, als ob „Reinheit“ und alle damit verbundenen „transzendenten“ Konzeptionen nur die Voraussetzungen schaffen würden, um Macht über den unsichtbaren Bereich der *kami* zu gewinnen und diese für sehr diesseitsbezogene Zwecke einzusetzen. Die „Vereinigung mit der Gottheit“ ist also die notwendige Voraussetzung, die den Ritualisten ermächtigt, den konkreten, diesseitsbezogenen Bitten der Gläubigen, die das Ritual motivieren, zu entsprechen.

Dennoch erscheint es mir nicht legitim, die elaborierten Vorstellungen einer Rückkehr zur Ur-Einheit, die hinter dem Konzept der Vereinigung mit einer Gottheit stecken, als bedeutungslos abzuqualifizieren. Persönlich gehe ich davon aus, daß jedes Ritual auf zwei Ebenen als wirksam erachtet wurde: Einer weltlichen, die dem unmittelbaren Anlaß (Krankheit, Krise, oder allgemeine Schutzsuche bei den *kami*) entsprach, und einer spirituellen oder transzendenten, auf der es um spirituelle Vervollkommenheit ging. Die Ziele des esoterischen Ritualwesens im Yoshida Shinto sind jedenfalls so formuliert, daß beide Interpretationen möglich erscheinen.

Auf der praktischen Ebene der Ritenkomposition zeigt sich Kanetomos Perfektionierung der Watarai'schen Techniken besonders deutlich. Wieder blendet der Yoshida Shinto das buddhistische Pantheon und buddhistische Heilsbegriffe konsequent aus, während er sich andererseits bedenkenlos buddhistischer Ritualpraktiken bedient. Diese scheinen zu Kanetomos Zeiten allgemein und mit größter Selbstverständlichkeit als ein kulturelles Allgemeingut aller Religionen akzeptiert worden zu sein. In diesem Sinne interpretiert Kanetomo sowohl den buddhistischen Terminus *kaji* als auch die Trennung seines religiösen System in einen offenen, exoterischen und einen geheimen, esoterischen Bereich (vgl. MY: A66) als Erscheinungen, die seit jeher in allen Religionen existieren (wenn ihr Ursprung auch letztlich im Shinto liegt). So gesehen stellt es beinahe einen Purismus

dar, daß der Yoshida Shinto etwa auf die Anbetung von Sanskrit-Zeichen verzichtete, wie sie nicht nur im frühen esoterischen Shinto, sondern etwa auch im Sannō-ichijitsu Shinto der frühen Edo-Zeit praktiziert wurde (vgl. Sugahara 1996b). Statt dessen machte sich Yoshida Kanetomo seine Kenntnisse des chinesischen Orakelwesens auf dem Gebiet des Ritus zu Nutze. Viele seiner Gebetstexte rezitieren – analog zu den Sanskritsilben buddhistischer Mantren – die acht Namen der divinatorischen Trigramme des *Yijing*. Die Aufzählung von Götternamen kann die Form eines Hexagramms aus der Orakellehre des *Yijing* annehmen, wie die Analyse von Yoshida Ritualtexten gezeigt hat. Sonne und Mond, rechts und links, oben und unten, etc. sind etets in Verbindung mit Yin und Yang zu lesen. Diese symbolischen Techniken werden nicht völlig arbiträr eingesetzt, sondern beinhalten zumeist verschlüsselte Anspielungen auf die kosmologische Ordnung, wie sie in den chinesischen Klassikern einerseits und in den japanischen Mythen andererseits dargestellt wird.

Eine der für mich beeindruckendsten Eigenschaften des Yoshida Shinto besteht darin, daß sich Liturgie und Doktrin nicht nur wechselseitig begründen, sondern einander auch formal entsprechen. So ist die Lehre des Yoshida Shinto, v.a. dort, wo es um die Prinzipien des Ritualwesens und ihre Beziehung zum Kosmos geht, auf ähnliche Art verschlüsselt wie ein Ritual. Der Dechiffrierung dieser „labyrinthischen Bereiche“ ist ein Großteil meiner Analyse der Theologie des Yoshida Shinto gewidmet. Dieser Abschnitt mag manchem als zu ausführlich erscheinen. Meines Wissens hat aber bis jetzt noch niemand eine derartige Lesart des Yoshida Shinto konsequent durchgeführt, so daß mir der Aufwand gerechtfertigt scheint. Ich hoffe, dadurch auf so etwas wie die „Ästhetik“ oder auch die „Grammatik“ des Yoshida Shinto hingewiesen zu haben, die – wie durch den Vergleich mit einem Spiel angedeutet – mehr als die tatsächlichen Inhalte seine Anziehungskraft auf die Zeitgenossen erklärt. Ich möchte jedoch nicht behaupten, daß diese ästhetische Qualität dem Yoshida Shinto allein eigen wäre. Meine Analyse impliziert vielmehr, daß diese „rituelle Ästhetik“ sich auch in anderen Theologien des japanischen Mittelalters finden läßt. Mein Ziel ist es, mehr Aufmerksamkeit auf derartige Aspekte des religiösen Diskurses zu lenken.

Die Entwicklung eines neuartigen Ritualwesens im Yoshida Shinto weist also durchaus Parallelen zu Teeuwens Darstellung von Prozeß 2 der Entstehung des Watarai Shinto auf. Es braucht wohl kaum noch erwähnt zu werden, daß dies im Yoshida Shinto zu dem führte, was nach meiner und nach Yoshida Terminologie den inneren oder geheimen, esoterischen Teil des ganzen Systems ausmacht. Dieser Bereich richtet sich in erster Linie an diejenigen, die bereit sind, an die Lehren und Versprechungen des Yoshida Shinto zu glauben. Er dient also dem Aufbau einer Gemeinde von Gläubigen. Warum gerade dieser liturgische Teil samt der dazu gehörigen Theorie einer Geheimhaltungspflicht unterlag, erklärt sich sowohl aus der Tradition des esoterischen Buddhismus, als auch aus der Entwicklung des höfischen Shinto. Rituale waren, solange man an ihre Wirksamkeit glaubte, Machtmittel. Indem man den Besitz und den Zugang zu diesen Machtmitteln einschränkte, funktionierten Rituale als eine Art Währung, die man in Rang, politischen Einfluß und sogar in materiellen Besitz umtauschen konnte. Dieser Aspekt des esoterischen Ritualwesens hatte mit Sicherheit schon eine längere Tradition innerhalb der Yoshida Urabe. Kanetomo scheint aber durch eine Systematisierung der Rituale eine Erweiterung des Ritualtauses ermöglicht zu haben. Diese Systematisierung erfolgte nach Vorbild des esoterischen Buddhismus. Einzelne Riten wurden unterschiedlichen Geheimhaltungsklassen zugeordnet. Der Zugang zu diesen Geheimhaltungsklassen war an eine formelle Initiation (*kanjō*) gebunden und regelte zugleich die Hierarchie innerhalb des Yoshida Klerus. Die Terminologie der hierarchisch abgestuften Geheimhaltungsklassen, die sich gleichermaßen auf Texte, Praktiken und Initianden beziehen, ist im MY sogar systematisch dargelegt. Im Unterschied zu Demura Katsuaki erscheinen mir die Hinweise auf eine praktische Anwendung dieser Terminologie widersprüchlich. Ich bezweifle demnach, daß die Systematik des MY wirklich schon zu Kanetomos Lebzeiten konsequent eingehalten wurde. Zweifellos zeigen sich in der hier dargestellten esoterischen Hierarchie aber Ansätze zur Errichtung eines organisatorischen Netzwerks, die einen wichtigen Grundstein für die spätere Dominanz des Yoshida Shinto innerhalb des shintoistischen Klerus darstellen.

In der Anwendung des Ritualwesens scheint sich jedenfalls ein weiterer Unterschied zwischen Watarai Shinto und Yoshida Shinto abzuzeichnen. Nachdem ein Teil der höfischen Riten unter Einfluß des Watarai Shinto vom staatlichen Zeremoniell abgekoppelt und individuellen Gläubigen zugänglich gemacht worden war, entwickelte sich in Ise ein Pilgerwesen, das die wirtschaftliche Situation der Schreine maßgeblich verbesserte, das aber dem Einfluß der Priesterelite mehr und mehr entglitt. Demgegenüber setzte der Yoshida Shinto durch gezielte Initiationen von Mächtigen auf eine Verbreitung seiner Lehre und seines Einflusses von oben nach unten.

Wie wir gesehen haben, entsprach diesem Schema auch ein durchaus bewußtes Konzept vom Verhältnis zwischen Yoshida Shinto und Tenno Herrschaft, das – wenn auch nur höchst indirekt – als komplementär dargestellt wurde (vgl. die Erörterung der Drei Throninsignien in Kap. 6). Läßt sich der Watarai Shinto hinsichtlich der Organisation seiner Anhänger also eher mit den buddhistischen Reformbewegungen des Mittelalters wie etwa der Jōdo shinshū vergleichen, so setzte der Yoshida Shinto auf das „konservative“ Mittel der Bekehrung und der Bildung von Eliten und steht insofern dem sogenannten „Alten Buddhismus“ von Shingon- und Tendai-shū näher. Andererseits sind auch im Yoshida Shinto Elemente vorhanden, die auf die Vereinnahmung breiterer Bevölkerungsschichten abzielen. Etwa die Dreißig Schutzgötter der Monatstage, die wir anhand von Kanetomos Disput mit der populären Nichiren-Sekte besprochen haben. Auch die Gebetsformel *mujō reihō shintō kaji* dürfte auf eine ähnliche Funktion hin angelegt sein, wie das *nenbutsu* oder die Nichiren-Formel *namu myōhō renga kyō*. Die doppelte Struktur der Lehre ermöglichte es, eine Vielzahl von Glaubensformen zu inkorporieren, und der Yoshida Shinto machte davon im Laufe seiner Entwicklung auch weidlich Gebrauch.

7.3. Shinto zwischen Inklusivismus und Fundamentalismus

Damit komme ich zu der schon mehrmals angeschnittenen Frage zurück, welche Vorstellungen sich mit der neuen Verwendung von „Shinto“ als religiöses System verbinden. Der Yoshida Shinto fußt zweifellos auf einem Denken, dem Orthodoxie und Dogmatismus im

Sinne der okzidentalen Religionsgeschichte fremd sind. Heterodoxen Glaubensformen begegnete man zunächst mit dem Versuch, sie in das bestehende, grundsätzlich pluralistische System der Glaubensformen zu integrieren. Nur wenn dieser Versuch mißlang, setzten mitunter Repression und Verfolgung ein. Im Hintergrund dieses Denkens steht der inklusivistische Zugang, den der Buddhismus schon in Indien und China gegenüber anderen Religionen entwickelt hatte. Dennoch griffen gerade im japanischen Mittelalter religiöse Bewegungen um sich, die eine Verengung und Konzentration religiöser Inhalte forderten. Diese „fundamentalistischen“ Strömungen, allen voran Ikkō-shū (Jōdo shinshū) und Nichiren-shū, waren nicht die unmittelbaren Stichwortgeber des mittelalterlichen Shinto, ihr Erfolg war aber sicher ein Motiv, auch im *kami*-Glauben nach „fundamentalistischen“ Positionen zu suchen. Yoshida Kanetomo war insofern ein Pionier in der Geschichte des Shinto, als er die erste deutlich artikulierte Vision eines derartigen „reinen“ *kami*-Glaubens vor Augen hatte. Im Detail war es ihm jedoch weder möglich noch wünschenswert, auf die inklusivistischen Kunstgriffe seiner Zeit zu verzichten. Sein „Shinto“ scheint daher beständig zwischen zwei Ebenen zu oszillieren: Er ist zum einen der einzig authentische Ausdruck einer unfaßbaren Wahrheit, da er „nicht einen Tropfen“ von anderen, irrigen Lehren gekostet hat, zum anderen eine von vielen möglichen Interpretationen dieser Wahrheit, die sich nur durch ihre Ursprünglichkeit von Buddhismus, Konfuzianismus, Taoismus und anderen shintoistischen Richtungen unterscheidet und diese auch anerkennt. Da diese Ebenen nicht streng von einander geschieden sind, bleibt der Begriff „Shinto“ in einem Schwebezustand, der ebenso gut als „inklusive“ oder pluralistisch wie als „fundamentalistisch“ oder dogmatisch bezeichnet werden kann. Spätere Generationen hätten hier Klarheit schaffen und Kanetomos Lehre in die eine oder andere Richtung weiter entwickeln können.

Das Eigentümliche der Geschichte des Yoshida Shinto liegt nun darin, daß eine derartige Weiterentwicklung unterblieb. Kanetomos Wort blieb sakrosankt und erfuhr infolge des esoterischen Charakters seiner Lehre kaum weiterführende (exoterische) Erläuterungen. Mit ebensolcher Gewissenhaftigkeit, wie Kanetomos Vorgänger Texte wie das *Shaku nihongi* in ihrer Linie weitergegeben und zur Grundlage

ihrer Vorlesungen gemacht hatten, behandelten also Kanetomos Nachkommen dessen Schriften. Wie weit dem auch eine Beibehaltung der religiösen Praxis entsprach, bleibt im einzelnen noch zu untersuchen. Allgemein ergibt sich jedoch der Eindruck, daß Kanetomo seine Familientradition, die ihren konservativen Charakter allein schon durch die unbeirrbar Beibehaltung des Namenszeichens „Kane-“ offenbart, mit einer einzigen, abrupten Kraftanstrengung in eine neue Umlaufbahn brachte, wo sie neuerlich mit erstaunlicher Ebenmäßigkeit ihre Kreise drehte. Die Gegnerschaft, die dem Yoshida Shinto im Laufe der Edo-Zeit entgegen gebracht wurde, gründet meiner Meinung nach weniger in den von Kanetomo verbreiteten Inhalten, als in der Unfähigkeit des Yoshida Shinto, sich neuen Gegebenheiten anzupassen. Die Unbestimmtheit des Begriffs „Shinto“ scheint sich jedoch auch auf andere Richtungen übertragen zu haben und ist bis auf einige Ausnahmen ein Charakteristikum der japanischen Religionsgeschichte geblieben.

ANHANG

Übersetzungen:

- | | | |
|-------------------------------------|---|-----------------------------------------------------------------|
| <i>Sangen jūhachi shintō shidai</i> | – | Die Abfolge der Achtzehn Shintō |
| <i>Shintō taii</i> | – | Grundbedeutung des Weges der <i>kami</i> |
| <i>Yuiitsu shintō myōbō yōshū</i> | – | Grundzüge von Namen und Gesetz
des Einen und Einzigen Shinto |

Jūhachi shintō shidai

Die Abfolge der Achtzehn Shintō

Vorbemerkung

Die Achtzehn Shintō Abfolge ist eine der drei Hauptzeremonien (*sandan gyōji*) des Yoshida Shinto. Die folgende Darstellung beruht auf der Edition des Manualtextes in Demura (1997: 251–260), die im wesentlichen identisch mit der Version in ST (7/9: 1–6) ist. Ergänzt wird dieses Manual, das die einzelnen Ritualschritte oft nur durch einen Titel andeutet, durch fragmentarische Notizen aus dem Yoshida Archiv der Universität Tenri (durch ❖ gekennzeichnet), die ebenfalls von Demura Katsuaki editiert wurden (Demura 1997: 261–295), sowie durch ausgewählte Notizen aus einem Feldforschungsbericht von Okada Yoneo u.a., der in *Shintō taikei* 7/9: 46–77 enthalten ist (durch ▷ gekennzeichnet; gekürzte Passagen in []).

Diese Feldforschung erfolgte im November 1950 in der Präfektur Fukushima.¹ Im dortigen Kifune Schrein in Kiyobashi-mura, Distrikt Futaba, erhielten Okada Yoneo, damals Leiter der Forschungsabteilung des *Jinja honchō* und dessen Direktor Miyaji Harukuni durch die Priester Kihata Masaaki und Kihata Tokiyuki eine formelle Übertragung der

¹ Abgesehen von der Veröffentlichung in ST 7/9 existiert meines Wissens nur eine unverkäufliche Broschüre des Schreinamtes von Fukushima (Fukushima-ken jinja-chō 1954), worin dieser Bericht von Okada Yoneo veröffentlicht wurde.

Der Yoshida Shinto verdankt seine besondere Präsenz in Fukushima der Tatsache, daß er dort über zwei lokale Daimyō (Hoshina Masayuki, 17. Jh., und Sōma Masatane, 18. Jh.) persönlich übertragen wurde. In den 1880er und 90er Jahren war besonders das ehemalige Daimyat Sōma Zentrum einer letztlich erfolglosen Revitalisierungsbewegung des Yoshida Shinto. Immerhin sind dank dieser Entwicklung die drei wichtigsten Altäre des Yoshida Shinto nebst dazugehörigen Utensilien in Schreinen wie dem Ebisawa Inari Schrein (Odaka-machi/ Sōma-gun) noch heute zu sehen.

Sangen jūhachi shintō goma Zeremonie. Es handelt sich um eine Feuer-Zeremonie, die jedoch auf dem Original-Manual der Achtzehn Shintō Zeremonie beruht. Ihre Überlieferung in der Familie Kihata reicht bis ins frühe 18. Jahrhundert zurück. Auch wenn Einzelheiten sicher im Lauf der Zeit variiert wurden, bietet der Forschungsbericht unschätzbare Hinweise auf die Ausführung der Zeremonie, wie sie bereits von Yoshida Kanetomo entworfen wurde.

In den Fußnoten wird außerdem Material aus einer Studie der Achtzehn Shintō Zeremonie von Takao Yoshimasa (Takao 1993: 181–236) herangezogen.

Das folgende *patchwork* aus Übersetzungen der genannten Quellen erhebt keinen Anspruch auf vollkommen authentische Rekonstruktion, möchte aber ein plausibles Bild davon geben, was man sich unter den einzelnen, knapp angedeuteten liturgischen Vorgängen konkret vorstellen hat.

Utensilien

- 1) Vor dem annähernd quadratischen Altar-Tisch befindet sich eine runde Matte, auf der der Ritualist Platz nimmt. Neben ihm zwei niedrige, achtfüßige Tischchen für diverse Utensilien: Rechts ein Wasserkrug, ein „Blättergesteck“ und die „Klingelschale“ (*uchinarashi*), links ein Gefäß für Opferreis, und das Manual der Zeremonie. Der Altar ist mit einem filigranen Gestell geschmückt. Es besteht aus sieben seitlich und am hinteren Rand aufrecht stehenden Stäben und einem kleinen *torii* an der Frontseite. Diese Bestandteile sind durch ein langes weißes Band verbunden. Unterhalb des *torii* befindet sich ein viereckiges Tablett mit einer großen Schale – dem *taigen*-Gefäß – in der Mitte und vier kleineren Schalen – den „Schrein“-Gefäßen – in den Ecken. Ansonsten gehören noch zwei Behälter für die rituellen Stäbe des Priesters *ōnusa* und *kunato*, eine *vajra*-artige „Götterglocke“ und ein Gestell mit „weißem und blauem Opfer-Papier“ zur Grundausrüstung des Achtzehn Shintō Altars.
- 2) Der Altar ist ein vierfüßiger niederer Tisch aus rotlackiertem Holz. Im Kifune Schrein ist er 98 cm breit, 108 cm lang, und 19 cm hoch. Auch das *torii* ist rot lackiert, und ähnelt der *shinmei*-Form von Ise. Der Schirmbalken (*kasagi*, 67 cm x 3 cm x 2,2 cm) ist fünfeckig und an den Enden ein wenig nach oben gezogen.

- 3) Der *ōnusa* ist ein mit Papierstreifen geschmückter Stab wie er generell für *harae* Riten verwendet wird. Der *ōnusa* des Kifune Schreins ist 58 cm lang, hat einen Durchmesser von 1,2 cm und ist mit zahlreichen Hanf und Papierfäden geschmückt, die am oberen Ende mit Hanf festgebunden sind.
- 4) Der *kunato* ist ein gerader unbehandelter Zweig. Dazu findet sich folgende Erklärung von Kanetomos Sohn Nobukata: „Es gibt einen Stab zum Verspritzen des Weihwassers (*shasui*) und dergleichen, der *kunato* heißt. Er ist ein *shaku* und fünf *sun* (etwa 45 cm) lang. Die [Länge von] 15 [*sun*] entspricht den jeweils Fünf Phasen (*go-gyō*) der Drei Uranfänge (*sangen*). Er ist etwas dicker als ein Eßstäbchen. Man macht ihn aus einem Sakaki-Zweig, den man im Vierten Monat bei zunehmenden (Yang) Mond schneidet.“ (Demura 1997: 264)
- 5) Das *taigen*-Gefäß des Kifune Schreins ist ein einfaches metallenes Gefäß (Höhe 5,2 cm, größter Durchmesser 15 cm), das auf einem Ständer in Form einer fünfblättrigen Lotos-Blüte (Höhe 4,5 cm, Durchmesser 18 cm) steht. Es gleicht einer Klingelschale, und wenn man mit dem *kunato* an seinen Rand schlägt, ertönt ein reiner Ton.
- 6) Die „Schrein“-Gefäße (宮) des Kifune Schreins aus Fukushima sind 4 cm hoch, der größte Durchmesser beträgt 7 cm.
- 7) Die „Klingelschale“ (*uchinarashi*) ist in Fukushima größer als das *taigen*-Gefäß und ruht auf einer wattierten Unterlage. Der Schlegel ist ein konisches Rundholz von 26 cm Länge.
- 8) Das Blättergestell (*hatate*) ist ein seltsames Gebilde aus Metallröhren, aus denen sechs metallene Spieße nach oben stehen. Auf sie werden im Verlauf der Zeremonie Sakaki-Blätter gesteckt.
- 9) Gewand des Ritualisten. In Fukushima führen nur noch männliche Priester (eventuell unterstützt durch Assistenten) die Zeremonie durch. Zu einer weißen Robe (*byakue*) und weißen *hakama* trägt der Priester einen taschenförmigen *ori-ebōshi*, die irisierenden Zeremonialgewänder des Yoshida Hauses und ein *shaku* (dieses ist jedoch nicht vorgeschrieben). Früher soll bei weiblichen Ritualisten ein Gewand namens „Tausendgras“ 千草 verwendet worden sein.

Abfolge der Achtzehn Shintō der Drei Uranfänge

- 1) Als erstes, das „Ritual des *torii*“ (*Torii sahō*).

Torii sahō

Als erstes, genau unter das *torii* stellen und meditieren. *Mudrā* des Himmelstores. *Mantra*:

Wenn wir durch das *torii* treten, in dem die Götter sind, so begeben wir uns mit diesem Körper leicht und einfach in den Palast von Sonne und Mond.²

- ▷ Der Priester bleibt vor dem Eingangs-*torii* stehen, macht eine gemessene Verbeugung, beruhigt seinen Geist und schließt die Augen (oder schließt sie halb). Er legt vier Finger seiner linken auf vier Finger seiner rechten Hand (Linke oben, Rechte unten) und fügt die beiden Daumen so zusammen, daß die Handflächen einander gegenüberliegen, hält die Hände an die Brust und dreht die beiden Daumen ruhig um einander (der jeweils innere Daumen bewegt sich dabei von unten nach oben). Nach drei Mal hört er auf, macht eine leichte Verbeugung und löst dabei die gefalteten Hände.

2) Dann, vorgehen zum Sitz, eine Verbeugung (*yū* 揖) [mit den Händen an der Brust].

 - ▷ Der Priester bleibt vor seinem Sitz stehen und verbeugt sich.

3) Dann, niedersetzen, eine Verbeugung (*yū*).

 - ▷ Nimmt auf der Matte Platz, verbeugt sich.

4) Dann, drei *uchinarashi*.

 - ▷ Zuerst liegt der Schlegel neben der Klingelschale (*uchinarashi*) bereit. Der Priester nimmt ihn, hält ihn zunächst über der Mitte der Schale, und schlägt dann dreimal gegen Innen-, bzw. Außenseite der Schale. Davor und danach führt er den Schlegel zur Brust und hebt ihn hoch.

5) Dann, der „Göttliche Ritus des Körperschutzes“ (*Goshin-shinpō*).

Erste Stufe: *mudrā* der Grundlage (*konpon*); [*mantra*:]

² Dieser Text hat die Form eines *waka*-Gedichts: *Kami no masu/ torii o ireba/ kono mi yori// hitsuki no miya ni/ yasuraku ni sumu.*

Schutzgott des Körpers/ *sangen kaji*/ Göttliche Könige der Fünf Elemente 五大/ Schutz aller *kami*/ wie der Schatten der Gestalt folgt/ wie dem Willen die Erfüllung folgt.

Zweite Stufe: *mudrā* der Acht *fu* 八府; [*mantra*:]

Schutzgott des Haares/ *sangen kaji*/ 84 tausend/ Haare, neun Öffnungen/ Freiheit des alles durchdringenden Qi/ lange Pflege der Wurzel des Lebens.

Dritte Stufe: *mudrā* der Sonne; [*mantra*:]

Schutzgott der Seelen-Geister/ *sangen kaji*/ Ewiges Leben/ Bewegung und Ruhe (*dōsei* 動静)/ Die Fünf Organe friedlich/ harmonisches Vor- und Zurück (*shintai* 進退).

Vierte Stufe: *mudrā* des Mondes; [*mantra*:]

Schutzgott des Herzens/ *sangen kaji*/ die Brust reinigt sich selbst vom Nebel/ der Mond des Herzens leuchtet klar/ das große Gelöbnis wird reif/ zum Himmel steigt die Wunderbare Frucht.

Fünfte Stufe: *mudrā* der Neun Wochentage³; [*mantra*:]

Schutzgott des Jahresablaufs/ *sangen kaji*/ die Konstellationen der Planeten/ Nähren uns, schützen uns/ die Zeit des Jahresmondes und der Sonne/ nimmt hinweg die Not und das Leid.

Mudrā der zehn Schätze; [*mantra*:]

Mujō reihō shintō kaji.

Mudrā der Acht Griffe 八握; [*mantra*:]

Sangen sangyō sanmyō kaji.

Mudrā der Drei Lichter; [*mantra*:]

Mit unserer Taten göttlicher Kraft/ [mit] Shinto *kaji*-Kraft/ [mit] göttlicher Wandlungs und Durchdringungskraft/ bringen wir Opfer dar und verweilen (普供養而住 *fukuyō nijū*).⁴

³ 九曜. Im Manual der *Jūhachi shintō goma*-Zeremonie aus Fukushima findet sich hier eine Abweichung. Es verlangt eine *mudrā* der Sieben Sterne [des Großen Wagens].

⁴ Diese Formel wurde von Kanetomo sehr häufig in seinen Zeremonien verwendet und dürfte einem Shingon-Ritus entlehnt sein (Demura 1997: 265).

- ▷ Der Rezitationstext wird von den genannten *mudrā* begleitet. Der Text wird dabei flüssig und schnell gesprochen, und während eine Strophe unvermittelt in die nächste übergeht, wird die nächste *mudrā* geformt, ohne die Hände von einander zu lösen. Dabei darf keine Verzögerung eintreten. Die achtstufige Folge von *mudrā* vollzieht sich folgendermaßen:⁵
- ▷ i) „Grundlage“ – Zuerst Handflächen zusammen (*gasshō*), die beiden Zeigefinger auf die Rücken der Mittelfinger, den linken Daumen auf den rechten Daumen. Wenn die *mudrā* dann tatsächlich auf diese Weise geformt ist, hält man die Ellenbogen ohne Anspannung in natürlichem [Winkel] und die Hände an der Brust. Die Augen können dabei geschlossen sein. Das gilt auch für die folgenden *mudrā*.
- ▷ ii) „Acht fu“ – Die vorige *mudrā* lösen – nur die beiden Fingerspitzen der Kleinen Finger berühren sich noch. Die Finger der linken und rechten Hand so von einander wegspreizen, daß sie in natürlichem Abstand und Krümmung nach oben gerichtet sind. (Die Handballen bleiben zusammen).
- ▷ iii) „Sonne“ (*nichirin*) – Zusätzlich zur [Berührung der] Kleinen Finger auch alle anderen Fingerspitzen fest zusammenfügen. Zwischen den Fingern jeweils einen möglichst großen Abstand, die Finger leicht gekrümmt, sodaß eine kugelige Form wie eine Sonne entsteht.
- ▷ iv) „Mond“ (*gesshu* 月殊) – Die Fingerspitzen ein wenig einander annähern und zum Mittelpunkt der Kugel bewegen, dabei Abstand und Krümmung der Finger verkleinern, sodaß, von der Seite gesehen, eine Sichelmondform entsteht.
- ▷ v) „Sieben Sterne“ – Die anfängliche *mudrā* der „Grundlage“ bilden, dabei jedoch die beiden Kleinen Finger auseinanderspreizen.
- ▷ vi) „Zehn Schätze“ – Die Daumen wie in i) aufeinanderlegen (links oben, rechts unten), die anderen vier Fingerpaare der Reihe nach miteinander verschränken.⁶
- ▷ vii) „Acht Griffe“ – Die Zeige- und Mittelfinger aus der Verschränkung lösen und aufstellen, dabei die Zeigefinger wie bei i) an den Rücken der Mittelfinger legen.⁷

⁵ Diese Beschreibung der rezenten *mudrā* weicht im Detail ein wenig von den Original-Yoshida-Quellen ab (vgl. Demura 1997: 266).

⁶ Das *Yuiitsu shintō in-kai* (Erläuterung der *mudrā* des Yuiitsu Shinto) von 1754 enthält eine ähnliche Beschreibung, sie besagt jedoch, daß „unabhängig von Yin oder Yang [Tagen] der rechte Daumen oben liegt.“ (Zitiert nach Takao 1993: 200)

⁷ Die gleiche Schrift charakterisiert diese *mudrā* so:

Die Ringfinger umwickeln einander, die Kleinen, Mittelfinger und Daumen liegen an einander an. Die Zeigefinger sind von einander weggespreizt. In der Shingon-Sekte nennt man dies die „*mudrā* des äußeren fünfzackigen [*vajra*]“.

(Takao 1993: 200)

S.a. die Abbildung in MD (Anhang, S. 43, Abb. 67).

- ▷ viii) „Drei Lichter“ – Die Daumen lösen, und ausgestreckt aneinander legen. Die Zeigefinger rechtwinkelig abbiegen und ihre obersten Fingerglieder auf die Daumennägel legen.⁸
- 6) Dann, den *kunato* auf dem Taigen plazieren.
- ▷ Den *kunato*-Stab aus dem *ōnusa*-Köcher herausnehmen, ihn dabei mit vier Fingern außen und dem Daumen innen halten. Wie ein *shaku* mit beiden Händen erfassen. Mit einer Geste, als ob man etwas in Empfang nimmt, nach vor halten und ein wenig hoch heben, eine leichte Verbeugung. Danach den *kunato* mit der Spitze nach vor auf den Taigen legen. Dann Hände falten und Augen schließen.
- 7) Dann, *ōnusa* nehmen, zwei Verbeugungen (*yū*).
- ▷ Mit der Rechten den *ōnusa*-Stab aus dem *ōnusa*-Köcher nehmen (wie den *kunato* in die Hand nehmen, den Griff in der Gegend des Oberschenkels halten). Zwei tiefe Verbeugungen. Während dessen den *ōnusa* nicht bewegen. Danach den *ōnusa* in den Köcher zurückstellen.
- 8) Dann, das „Dreifach *kaji*“ (*Sanshu kaji*).
- Mudrā* der zehn Schätze; [*mantra*]:
- Mujō reihō shintō kaji.*
- Mudrā* der Acht Griffe; [*mantra*]:
- Sangen sangyō sanmyō kaji.*
- Mudrā* der Drei Lichter; [*mantra*]:
- Mit unserer Taten göttlicher Kraft/ [mit] Shinto *kaji*-Kraft/ [mit] göttlicher Wandlungs und Durchdringungskraft/ bringen wir Opfer dar und verweilen. [S.o., Ritualabschnitt 5.]
- 9) Dann, das „*Kaji* der Reinheit der Sechs Sinne“ (*Rokkon shōjō kaji*).
- Mudrā* der 10 Schätze.
- Rokkon shōjō harae*

⁸ Die ältere Version: „In der Shingon Sekte wird diese *mudrā* „Ohne Ort unerreichbar“ 無所不至 genannt. Daumen neben einander, Zeigefinger abgewinkelt auf [die Nägel der] Daumen legen, Mittel-, Ring- und kleine Finger mit den Nägeln einander berühren lassen.“ (Takao 1993: 201.) Diese *mudrā* gehört laut Takao zu den geheimsten der Shingon Sekte (Takao 1993: 203). Eine zumindest ähnliche *mudrā* findet sich auch unter der Bezeichnung „*Mudrā* des geschlossenen Stupa“ (*heitō-in*) im sogenannten Miwa-ryū Shinto, der aus einer Verschmelzung von Shingon Buddhismus und dem Shinto des Ōmiwa Schreins entstand (Hatta 1991: 13).

Amaterasu-sume-ō-onkami verkündete: „Der Mensch ist also ein göttliches Wesen unter dem Himmel. Er muß herrschen, indem er [selbst] ruhig ist und [alles andere] ruhig macht. Das Herz ist also der ursprüngliche Herr aller Götter. Laß nicht zu, daß [diese] meine göttliche Seele⁹ verletzt wird.“ Wenn das Auge also allerlei Unreines (*kegare*) sieht, so sehe das Herz dies Unreine nicht. Wenn das Ohr allerlei Unreines hört, so höre das Herz dies Unreine nicht. Wenn die Nase allerlei Unreines riecht, so rieche das Herz dies Unreine nicht. Wenn der Mund allerlei Unreines spricht, so spreche das Herz dies Unreine nicht. Wenn der Körper allerlei Unreines berührt, so berühre das Herz dies Unreine nicht. Wenn der Geist¹⁰ allerlei Unreines denkt (*omou*), so denke das Herz dies Unreine nicht. Dann wird [das Herz] vollkommen rein sein. Die verschiedenen Lehren und Gesetze (*nori*) sind wie Schatten und Gestalt. Wenn Reinheit da ist, sind auch sie ohne Unreinheit. Man kann dies nicht erklären, es entsteht wie die Frucht aus der Blüte.¹¹ Mein Leib ist also die Reinheit der Sechs Sinne. Durch die Reinheit der Sechs Sinne wird auch der göttliche Herr (*shinkun*) der Fünf Organe ruhig. Durch die Ruhe des Herrn der Fünf Organe werden auch die *kami* gleicher Wurzel (*dōkon*) mit Himmel und Erde. Durch die gleiche Wurzel der *kami* mit Himmel und Erde werden auch alle Lebewesen (*banbutsu*) gleichen Körpers (*dōtai*) mit dem Geist (*rei*). Durch den gleichen Körper aller Lebewesen mit dem Geist, bleiben keine Wünsche offen und nichts ist mehr unerfüllt.

Mujō reihō shintō kaji.

- ▷ Während man das *mūdra* (s.o. 5.vi) formt, wird der *harae*-Text gesprochen. Dann löst man die *mudrā*, nimmt die kleine Glocke zur Hand und schüttelt sie,

⁹ Lesung (*furigana*-Schreibung) *waga tamashii*; *kanji*: 心神, „Herz-Gott“ (Demura 1997: 5).

¹⁰ *Furigana*-Schreibung: *kokoro*; *kanji*: 意 (Demura 1997: 6).

¹¹ „Blüte und Frucht“ sind hier mit den Zeichen *in-gō* 因業 wiedergegeben, im Buddhismus wtl. „Ursache und Karma“. Die beiden Sätze „Die verschiedenen Lehren...“ bis „... Blüte“ sind eine Abwandlung eines esoterischen *gatha* (T 18: 335), das sich auch in Watarai- oder Ryōbu-Texten (*Nakatomi harae tenshin norito* und *Shichishu harae*) sowie in abgewandelter Form im *Yamatohime-no-mikoto seiki* findet (Demura 1997: 25).

während man die *harae*-Worte weiter spricht. Beim letzten „*mujō reihō shintō kaji*“ wird jedoch statt dessen die Götter-Glocke jeweils dreimal nach innen–außen–innen geschwenkt.

- 10) Dann, das „*Kaji* vom Urwasser, dem Einen Qi des Großen Ursprungs“ (*Taigen ikki gensui kaji*):

Aus dem Himmlischen Brunnen lassen [die Götter] das reine, wunderbare Wasser des Uranfangs herab.¹²

- ▷ Zunächst mit der rechten Hand den *kunato*-Stab auf dem Taigen nehmen, und in diesem Zustand eine leichte Verbeugung (als ob man ihn in Empfang nähme), dann längsseitig neben den Taigen legen. Dann das Wassergefäß nehmen, den obigen Text rezitieren und das Wasser in das *taigen*-Gefäß schütten. Rezitation und Wassergießen dreimal wiederholen. Dreimal die gleiche Wassermenge, bis der Taigen zu etwa einem Drittel mit Wasser gefüllt ist.

- 11) Dann, Darbringen der göttlichen Form (*shinzō kuyō*).¹³

Den *kunato* in die Hand nehmen, des Taigen gedenken.

*Toho kami emi tame*¹⁴ *ono-goro-shima*

¹² *Ama-no-mana-i no kiyoku isagi-yoki hajime no mizu o kudashi tamau* (s. Demura 1997: 267). Der Himmlische Brunnen, Ama-no-mana-i, kommt eigentlich nur in einer kurzen mythologischen Episode vor (Amaterasu wirft Susanoos Schwert hinein), wurde allerdings Gegenstand vieler mystischer Interpretationen (NKD 1: 418). Bezüglich der Lesung *hajime no mizu* besteht in den einzelnen Manualen offenbar Uneinigkeit. Es finden sich auch *moto no mizu* oder *gensui* (Demura 1997: 252).

Einige von Kanetomo selbst verfaßte Notizen besagen, daß man während der Rezitation dieses Textes Wasser in das *taigen*-Gefäß schütten soll. Dann soll man ein *shaku* oder einen *harae*-Stab zur Hand nehmen und das Urwasser visualisieren (Demura 1997: 267). Diese Anweisung ist offenbar in den folgenden Ritualschritt gerutscht.

¹³ Der Bezug zwischen Titel und Inhalt dieses Ritus ist mir unklar. Die erwähnten Yin- und Yang-Tage wechseln einander regelmäßig ab. Tage die den Tierkreiszeichen Ratte, Tieger, Drache, Pferd, Affe, Hund entsprechen, sind Yang, Ochse, Hase, Schlange, Schaf, Hahn, Wildschwein sind Yin (Takao 1993: 208). Takao macht weiters darauf aufmerksam, daß man die vorgeschriebene Richtung der Umdrehung für Yin und Yang mit jener Stelle aus dem *Nihon shoki* in Verbindung bringen kann, wo es heißt: „Die Yang-Gottheit [Izanagi] umrundete den Pfeiler nach links, die Yin-Gottheit nach rechts.“ (NKBT 67: 80) Die mythologischen Anspielungen in diesem Ritual reichen also von der Entstehung der Insel Onogoro-shima über die Heiratszeremonie, die Izanagi und Izanami auf eben jener Insel vollziehen, bis zur Errichtung der „Achtklafter-Halle“ auf Onogoro-shima.

Umrundung des ‘Schreins’ – Yin Tage rechtsdrehend:

Rison shingon kanken dakon

Yang-Tage linksdrehend:

Kangon shinson rikon daken

Sie errichteten die Achtklafter-Halle:

Ama-no-sagiri-no-mikoto, Kuni-no-sagiri-no-mikoto, Ame-mi-watari-no-mikoto, Ō-moto 大元(!)-no-mikoto-no-kami.

- ▷ Zunächst mit der rechten Hand den rechts neben dem *taigen*-Gefäß liegenden *kunato* nehmen, wieder richtig [mit beiden Händen vor sich] halten und sich dreimal verneigen. Des Taigen gedenken.
- ▷ Dann die Spitze des schräg geneigten *kunato* auf die Mitte des *taigen*-Gefäßes richten und sie zwölf Mal auf und ab bewegen, die Tropfen betrachten und dabei „*toho kami emi tame ono-goro-shima*“ sprechen. Bei „*ono-goro-shima*“ mit der Spitze des *kunato* ein Viereck auf den Boden des Taigen zeichnen. Das ist die „Umrundung des Schreins“ 方宮行度. [...] Der *kunato* steht dabei für den Juwelen-Speer [Izanagis und Izanamis], das Sprudeln des Wassers für die Entstehung [der ersten Insel] Onogoro-shima.
- ▷ An Yin Tagen wird nun zum Spruch „*Rison shingon kanken dakon*“ die Spitze des *kunato* „rechtsdrehend“ am Boden des Taigen entlanggeführt. Das heißt gegen den Uhrzeigersinn, drei Mal. An Yang Tagen zum Spruch „*Kangon shinson rikon daken*“ „linksdrehend“, d.h. im Uhrzeigersinn, drei Mal.
- ▷ Dann, während die Spitze des *kunato* noch auf den Mittelpunkt des Taigen zeigt, die Rezitation „Sie errichteten die Achtklafter-Halle, Ama-no-sagiri-no-mikoto, Kuni-no-sagiri-no-mikoto, Ame-mi-watari-no-mikoto, Ō-moto-no-mikoto-no-kami“. Dann den *kunato* wie zuvor rechts neben den Taigen legen.¹⁵

¹⁴ Diese magische Formel dürfte schon in der Heian-Zeit beim Schildkröt-Orakel Verwendung gefunden haben und bedeutet in etwa: „Ferne Götter, gebt uns Gnade“ (Nishida 1977: 24).

¹⁵ Bei der Art der Umrundung weicht die Fukushima-Variante mit Sicherheit von der ursprünglichen Yoshida-Version ab, was auch mit der Position und Verwendung der vier „Schrein-Gefäße“ zu tun hat. In Fukushima dienen sie als Opferschalen und stehen in einer Reihe hinter dem Taigen, ursprünglich standen sie aber rund um das *taigen*-Gefäß und waren leer. Sie repräsentieren die vier Hauptrichtungen, der Taigen die Mitte. Zusammen ergeben sie also die sog. Fünf Richtungen, die wiederum mit den Fünf Phasen korrespondieren.

Wenn man sich zwischen den vier „Schrein-Gefäßen“ noch jeweils eine Mittelposition hinzudenkt, ergeben sich acht Himmelsrichtungen. Ordnet man diesen Richtungen die Trigramme nach der König Wen zugeschriebenen Anordnung (vgl.

12) Dann, das „*Kaji* des Wassergießens“ (*Shasui*¹⁶ *kaji*).

Wechselnde Reihenfolge nach Yin oder Yang; die Drei Uranfänge (*sangen*) neun Mal; Yin – Eingang, Yang – Ausgang; *mudrā* des *kunato*, *mantra*:

Ana
Tengen tenmyō jinpen kaji
Chigen chimyō jinzū kaji
*Jingen jinmyō jinriki kaji*¹⁷

Granet 1989: 138) zu, so läßt sich das Schema, nach dem Yin-Spruch und Yang-Spruch mit dem „Umrunden der Schreine“ in Beziehung stehen, leicht erkennen:

Reihenfolge an Yin-Tagen:		„Anordnung der Trigramme nach König Wen“:		Reihenfolge an Yang-Tagen:	
1		ri (S)		5	
2	8	son (SO)	kon (SW)	4	6
3	7	shin (O)	da (W)	3	7
4	6	gon (NO)	ken (NW)	2	8
5		kan (N)		1	

An Yin-Tagen beginnt man also im „Süden“ und zählt die Namenssilben der acht Trigramme gegen den Uhrzeigersinn auf: „*ri-son-shin-gon-kan-ken-da-kon*“, an Yang-Tagen beginnt man im „Norden“ und zählt im Uhrzeigersinn: „*kan-gon-shin-son-ri-kon-da-ken*“.

Es existiert tatsächlich ein Yoshida Dokument, das dieses Schema explizit beschreibt (vgl. Demura 1997: 269). Auch bei den beiden anderen Großen Zeremonien des Yoshida Shinto, wo jeweils acht „Schrein“-Gefäße vorgesehen sind, kommen Yin-, bzw. Yang-Spruch in dieser Weise zum Einsatz (vgl. Kap. 5).

¹⁶ Im Buddhismus versteht man unter *shasui* 灑水 Duftwasser, bzw. das Versprühen von Duftwasser auf dem Altar oder anderen rituellen Orten. Im Yoshida Shinto ist offenbar das Wasser im *taigen*-Gefäß gemeint.

¹⁷ Es ist nicht sicher, ob es sich hier um den tatsächlichen Rezitationstext handelt oder ob – wie Demura meint – nur die Titel von drei *kaji*-Strophen angegeben sind. Demura entnimmt ein derartiges dreistrophiges Gebet einer weiteren gesonderten Handschrift Kanetomos (Demura 1997: 269–270). Die drei Strophen sind relativ lang und enthalten eine große Anzahl rekursiver Elemente, sodaß sie hier nicht in Übersetzung wiedergegeben werden. Auf ihren Grundinhalt reduziert, beschwören sie jedoch den korrekten Vollzug der drei Kategorien von rituellen Handlungen und stellen dafür durchaus weltliche Belohnungen in Aussicht. Sie besagen in etwa:

- ▷ [...] Den *kunato* empfangend aufnehmen, auf den Mittelpunkt des Taigen richten, und während der Reizitation von *Tengen tenmyō jinpen kaji* die Spitze dreimal gegen den Uhrzeigersinn [Yin-Richtung] drehen. Danach die Spitze des *kunato* auf das Feuerbecken richten, einmal Duftwasser versprühen, dann die Spitze zu sich ziehen, 1x gegen den Innerand des Taigen schlagen. Das ist „Yin“. [Nächste Strophe Wiederholung des gleichen Vorgangs aber mit Drehung im Uhrzeigersinn: Yang; dritte Strophe Yin-Vorgang, aber nur kleine Drehung]. Das alles dreimal wiederholen, daher „wechselnde Reihenfolge; *sangen*, neun Mal“.¹⁸

13) Dann, das „*Kaji* der Grundlage“ (*Konpon kaji*):

Mit den erhabenen Worten der erhabenen Ahnengötter und Ahnengöttinnen, die in Takamagahara weilen, bitten wir, uns anzuhören: Gewährt uns Reinigung, gewährt uns Purifikation!¹⁹

- ▷ Zur Rezitation *konpon mudrā* [].

14) Dann, „Offenbarung der Drei Uranfänge“ (*Sangen hyōbyaku*):

Mujō reihō tengen shintō jinpen kaji

- ▷ *Kaji*-Strophe des Menschen:

Aufrichtige Taten des Körpers (Verbeugung, Opfer, *mudrā*) → Reinheit des Körpers → langes Leben; keine Krankheit; keine Not

- ▷ *Kaji*-Strophe der Erde:

Aufrichtige Taten des Mundes (Rezitation, Vorlesen, Gebet) → Reinheit des Mundes → Wohlstand (福, 祿, 善)

- ▷ *Kaji*-Strophe des Himmels:

Aufrichtige Taten des Geistes (Meditation, Kontemplation, Visualisierung) → Reinheit des Herzens → göttliche Freiheit (*jizai*) und Wunscherfüllung (*nyoi kannō*)..

Dem Feldforschungsbericht aus Fukushima ist allerdings zu entnehmen, daß nur die Titelzeilen dieser drei *kaji* rezitiert werden. Da auch die Reihenfolge der *kaji*-Strophen nicht mit dem Achtzehn Shintō Manual übereinstimmt, bleibt zweifelhaft, ob das genannte Gebet wirklich zur Gänze im Rahmen der Zeremonie zitiert wurde.

¹⁸ Wieder dürften hier unterschiedliche Varianten der Ausführung bestehen (vgl. Takao 1993: 211–212).

¹⁹ Die hier verwendeten Satzteile entstammen alle dem höfischen Ritual der Großen Purifikation (Bock 1972: 85–87), bzw. dem davon abgeleiteten *Nakatomi harae*. Man könnte dieses *Konpon kaji* auch als eine extreme Kurzfassung des *Nakatomi harae* ansehen, also als Ritual zur Tilgung sämtlicher Sünden und Verunreinigungen.

Mujō reihō chigen shintō jinzū kaji

Mujō reihō jingen shintō jinriki kaji

Auf dem Weiheplatz (saijō) des Shinto der Drei Uranfänge sind die Geist-Altäre, entstanden aus den Fünf Elementen 五大, wo der wahre Sōgen [Shinto] geübt wird. Hier werden zur Erhörung und Erfüllung [unserer Gebete] die Götter des Himmels und der Erde herabkommen und sich manifestieren.

Mujō reihō shintō kaji. 〈3 Schläge〉

- ▷ Wenn die vorhergehende *konpon mudrā* gelöst wird, Hände falten, ohne sie zuvor von einander zu trennen, dann obigen Text rezitieren. Danach dreimal die Klingelschale anschlagen.

15) Dann, die Titel des Großen Urgottes; *konpon mudrā*;

Anrufung an Yin-Tagen:

Ama-no-minakanushi-no-mikoto 〈Schlag〉, Ama-no-miwatari-no-mikoto 〈Schlag〉, Kami-musubi-no-kami 〈Schlag〉, Taka-musubi-no-kami 〈Schlag〉, Tama[=tama-tsume]-musubi-no-kami 〈Schlag〉, Iku-musubi-no-kami 〈Schlag〉, Taru-musubi-no-kami 〈Schlag〉, Ōmiya-nome-no-kami 〈Schlag〉, Mike-tsu-no-kami 〈Schlag〉, Koto-shiro-nushi-no-kami 〈Schlag〉.²⁰

Anrufung an Yang-Tagen:

Kuni-no-tokotachi-no-mikoto 〈Schlag〉, Kuni-no-satsuchi-no-mikoto 〈Schlag〉, Toyo-kumune-no-mikoto 〈Schlag〉, U-hiji-ni-no-mikoto, Su-hiji-ni-no-mikoto 〈Schlag〉, Ō-to-no-ji-no-mikoto, Ō-toma-be-no-mikoto 〈Schlag〉, Omo-daru-no-mikoto, Kashikone-no-mikoto 〈Schlag〉, Izanagi-no-mikoto, Izanami-no-mikoto 〈Schlag〉; Amaterasu-ō-kami 〈Schlag〉, Masa-ka-a-katsu-kachi-haya-hi-ama-no-o-shio-mimi-no-mikoto 〈Schlag〉, Ama-tsu-hiko-hiko-ho-no-ninigi-no-mikoto 〈Schlag〉, Hiko-hoho-demi-no-mikoto 〈Schlag〉, Hiko-nagisa-take-ugaya-fuki-aezu-no-mikoto 〈Schlag〉.²¹

²⁰ Die letzten acht sind die Götter der Hasshinden.

²¹ Die „Sieben Himmlischen und Fünf Irdischen Göttergenerationen“ des *Nihon shoki*.

- ▷ Zuerst die *Konpon mudrā* formen und lösen. Dann mit der Rechten den Schlegel der Klingelschale zur Hand nehmen und die Schale bei „Schlag“ jeweils einmal anschlagen. Die Götternamen ohne Unterbrechung heruntersagen. Es heißt, man soll sie nur durch die entsprechende Visualisierung (*kannen*) trennen.

16) Dann, das „*Kaji* der Wasserweihe“ [s. 12)]: 〈3 mal〉

Gewährt Reinigung, gewährt Purifikation.

17) Dann, Anrufung (*kanjō*) der *Suijaku*-Schreine: Jeder Schrein[gott] kommt herab zu seinem Platz.²²

Anrufung des Großschreins von Ise°, seiner Zweig- und Klein-Schreine,

Anrufung des Großschreins der Sonne und der über sechzig Schreine des Saijōsho

Anrufung der Achtgötter-Halle des Jingi-kan

Anrufung des Zweigschreins Iwashimizu° und seiner Klein-Schreine

Anrufung des Großen Boddhisattva Hachiman von Usa

Anrufung des Großen Bodhisattva Shō-Hachiman

Anrufung der Fünf Zweigschreine 五所別宮 [Hachimans in Kyūshū]

Anrufung der Daimyōjin des Oberen und Unteren Kamo Schreins°

Anrufung von Matsunoo° Daimyōjin

Anrufung von Hirano° Daimyōjin

Anrufung von Inari° Daimyōjin

Anrufung von Kasuga° Daimyōjin

Anrufung von Ōharano° Daimyōjin

Anrufung von Yoshida° Daimyōjin

Anrufung von Ōmiwa° Daimyōjin

Anrufung von Isonokami° Daimyōjin

Anrufung von Ōyamato° Daimyōjin

Anrufung von Hirose° und Tatsuta° Daimyōjin

Anrufung von Sumiyoshi° Daimyōjin

Anrufung von Hie° Daimyōjin

Anrufung von Umenomiya° Daimyōjin

Anrufung von Hirota° Daimyōjin

²² Mit ° gekennzeichnete Schreine gehören dem zu Kanetomos Zeiten bereits obsoleten System der zweiundzwanzig Staatsschreine an.

Anrufung der Drei Schreine von Gion°, des Zweigschreins der Himmelskönige und der Kleinschreine

Anrufung der Filial- und Kleinschreine von Somin shorai (s. Anm. 23)

Anrufung von Tenman daijizai tenjin (= Kitano° Schrein)

Anrufung der beiden Daimyōjin von Niu[-kawakami°] und Kifune°

Anrufung von Atsuta Daimyōjin

Anrufung von Fuji Gongen

Anrufung von Mishima Daimyōjin

Anrufung von Taga Daimyōjin

Anrufung von Itsukushima Daimyōjin

Anrufung von Kitsuki Daimyōjin [= Izumo]

Anrufung der *sanbō arakami*.

Zusammen die über dreitausend Schreine des Landes Japan, die achtzigtausend Gottheiten von Himmel und Erde.

Gebetstext der Anrufung

Wir verlautbaren die erhabenen Namen der Götter, die im Laufe der zwölf Stunden jeden Tag und jede Nacht zu Japans höchstem Götter-Weiheplatz (Saijō) herabsteigen und im Schrein Platz nehmen (*chinza*).

Die großen und kleinen Gottgeister (*shinrei*) in den dreiunddreißig Himmeln der Drei Welten und Sechs Begierden, sie unterteilen sich [so]:

Im Ursprungsland der Großen Sonne 大日本国 die Sieben Generationen Himmlischer Götter und Fünf Generationen Irdischer Götter; die 32 Götter vom Abstieg des Himmelsenkels; die 3.132 aufgelisteten Götter; die nicht aufgelisteten großen und kleinen Götter des Palastes, der Hauptstadt, in der Umgebung der Hauptstadt, entlang der Sieben Wege und in den über sechzig Provinzen, wo sie ihre Spuren hinterließen; die Götter aus allen Teilen der Unterwelt; die Götter, die zu den Drachen zählen, wie der Innere und Äußere Myōken der Herdgötter (Kamagami-myōken), die verschiedenen Nanda Drachenkönige (Ryūō), Batsunanda-ryūō, die Acht Großen Drachenkönige, die Hundert Großen Drachenkönige und die guten Drachenköniginnen (Zenjo-ryūō); die Angehörigen von Kara-daikoku-ten wie Kangiten-zenkangiten (Nandikeśvara), die acht Götter von Uga, die Fünfzehn Prinzen, die Große Benzai-ten, Tamon-ten, die Zwei Guten Kna-

ben, die Große Kichijō-tenjo; die Sieben Mütter; die Perlenfrauen; die Götter der Geburt; die Inneren und Äußeren Götter; die Götter dieses Lebens, dieses Jahressterns, des glücklichen Jahresablaufs, des Tötens und des Gebärens, die Götter der fünf offiziellen Opfergräber, die Götter der Einen Tugendkraft in zwei Bedeutungen, der drei Geburtsarten und vier Todesarten, der fünf Dämonen und sechs Hindernissen, der sieben Wunden und acht Qualen und neun Übel; die Acht Götter des Holz-Planeten (Jupiter), der Große Weiße [Gott] des Einen Generals, die Götter von Sonne, Mond, den Fünf Planeten und 28 Sternbildern, der 36 Tierarten, der Sieben Sterne des Großen Wagens, der Sechs vereinten Generäle, der zwölf Mond-Generäle, der Eine Dämonengott des Himmels, die zwölf Generäle, die Erdhärtungs-Götter (Kenrō-jishin), die Fünf Drachengötter der Fünf Richtungen; die sechs Mutō tenjin,²³ Gozu-tennō, die Tochter von Shakada (Shakatsura-ryūō?), die Acht Prinzen und der Prinz des Schlangengifts,²⁴ die Seuchengötter, die Götter der dämonischen Welten (Makai-madō shin), die Fuchsfrauen-Götter,²⁵ die Wegegötter (Dōsojin), die haßerfüllten Rachegötter, die noblen und die

²³ Die folgenden Götter stehen mit dem Gion Schrein (heute Yasaka Jinja, Kyoto) und seiner Ursprungslegende in Verbindung. Die Gottheit des Gion Schreins wird auf eine ausländische Gottheit, Gozu tennō (Rinderköpfiger Himmelskönig) zurückgeführt, auch Mutō tenshin, genannt. Gozu kommt auf die Erde, um eine Tochter des Drachenkönigs Shakatsura-ryūō zu freien. Auf seinem Weg bittet er um Herberge bei einem Brüderpaar. Der eine Bruder, Gotan-shōrai, verweigert sie ihm, der andere, Somin-shōrai, gewährte sie. Als Dank gibt er ihm ein Mittel, das ihn vor Seuchen bewahrt, ein „Rad aus Miscanthus-Schilf“. Daher als Seuchengott, bzw. der Medizin, bei den Goryō-Festen des Gion Schreins verehrt. Auch mit Susanoo identifiziert. In seiner exegetischen Schrift *Shinsho monjin* (ST 3/4) meint Kanetomo, daß Gozu, bzw. Mutō tenshin die chinesische Adaption von Susanoo sei, während er in Indien zu Konpira-ten wurde.

Gozu-tennō ist auch der Vater der „Acht Prinzen“ (Hachi Ōji). Der Name Gion (Göttergarten) dürfte auf jenen Garten anspielen, in dem Gozu mit seiner Gattin und den acht Prinzen wohnte.

²⁴ Jadokki-shinnō, eigentlich selbst einer der Acht Prinzen.

²⁵ Tōme-shin. *Tōme* bezeichnet eine alte Frau, kann aber auch Beinamen für einen Fuchs (eig. Iga-tōme, „alte Frau aus Iga“) sein (NKD 14: 524). Auch ein Fuchs-Seitenschrein im Hirano Schrein soll Tōme no yashiro genannt worden sein (NKBT 18: 466, Anm. 288).

niederen Geister, die Totengeister von Mönchen und Laien, die Giftdämpfe der bösen Geister, die zwölf Wege der Unterwelt, der Große Herr der Berg-Distrikte, der Große Gott der Fünf Wege, die Götter der gesamten Unterwelt, des Großen Bergs, der Fünf Gipfel, der Vier Meere, Buchten und Flüsse; die acht Millionen Götter des Himmels und der Erde. Sie scharen sich zusammen und nehmen Platz. In tiefem Respekt bitten wir, daß sie [unsere Worte] mit liebendem Mitgefühl annehmen (*nōju*).

- 18) Dann, das „*Kaji* der Götterglocke“ (*Shinrin kaji*). Den *ōnusa*-Stab in die Hand nehmen, Yin rechts, Yang links.

*Aware ana omoshiro ana tanoshi
ana sayake oke oke.*²⁶

- ▷ Zunächst den *ōnusa*-Stab mit der Rechten schräg über den Taigen halten und Purifikation durchführen: Dreimal gegen den Uhrzeigersinn drehen, dann in die Linke nehmen und dreimal im Uhrzeigersinn drehen. Noch einmal rechts dreimal gegen den Uhrzeigersinn. Schließlich den Stab an den ursprünglichen Ort zurücklegen. Nun die Glocke nehmen [...]. Sie wird etwa in Schulterhöhe gehalten und während der Rezitation geschüttelt [...]. Das ganze wird dreimal wiederholt.

- 18) Dann, das „*Kaji* der Drei Uranfänge, der Götter von Himmel, Erde, Mensch“ (*Ten-chi-jin shin sangen kaji*).

Jeder „Schrein“ sechs Mal. Diese achtzehn Mal mithilfe von Saka-ki[blättern] abzählen:

Kuni-no-satsuchi-no-mikoto, Toyo-kumune-no-mikoto, U-hiji-ni-no-mikoto, Su-hiji-ni-no-mikoto, Ō-to-no-ji-no-mikoto, Ō-toma-be-no-mikoto, Omo-daru-no-mikoto, Kashikone-no-mikoto,²⁷

Kuku-nochi-no-mikoto, Kagu-tsuchi-no-mikoto, Hani-yasu-no-mikoto, Kana-yama-hiko-no-mikoto, Mitsu-hanome-no-mikoto,²⁸

²⁶ Laut *Sendai kuji hongu* sprach Amaterasu diese Worte, als sie von den anderen Göttern durch Opfergaben, Gesänge und Tänze aus der Felsenhöhle gelockt wurde (vgl. Demura 1997: 276–277).

²⁷ Göttergenerationen 2–6 laut *Nihon shoki*. S.a. MY, A57 (Fünf Phasen des Himmels).

²⁸ Die hier verwendeten Götternamen entstammen einer Variante des *Nihon shoki*, in der die Leiden Izanamis nach Geburt des Feuergottes Kagu-tsu-chi geschildert werden: Sie erbricht und erzeugt dadurch den Gott Kanayama-biko „Metall-

Ama-no-ya-kudari-musubi-no-mikoto, Ama-no-mi-kudari-musubi-no-mikoto, Ama-ai-musubi-no-mikoto, Ama-no-ya-ho-hi-musubi-no-mikoto, Ama-no-ya-so-yorozu-hi-musubi-no-mikoto.²⁹

- ▷ Den Rezitationstext der *mudrā* der Drei Lichter (Mit unserer Taten göttlicher Kraft/ [mit] Shinto kaji-Kraft/ [mit] göttlicher Wandlungs und Durchdringungskraft/ bringen wir Opfer dar und verweilen) einmal rezitierend mit der Rechten aus der Opferschale mit den Sakaki-Blättern ein Blatt herausnehmen, und auf das Blättergesteck stecken. Das Ganze achtzehn Mal (jeweils sechs Mal für Himmel, Erde, Mensch) wiederholen. [...]
- ▷ Die achtzehn Götternamen so aufzählen, daß pro Namen immer ein Blatt gesteckt wird. Währenddessen soll man sich auf die Götter von Himmel, Erde und Mensch konzentrieren. Am Schluß die gefalteten Hände lösen.³⁰

Berg-Prinz“. Sie uriniert und erzeugt dadurch die „wässrige“ Gottheit Mitsu-ha-no-me. Sie defäkiert und erzeugt Hani-yama-bime, die Göttin des Ton-Berges, also eine Erdgottheit. Ein Zusammenhang zwischen dieser *Nihongi*-Variante und der Fünf Phasen-Lehre ist nicht auszuschließen, auch wenn das Element Holz hier fehlt (NST 67: 90). Kanetomo verwendet die Namen auch im MY als Götter, die für die Fünf Phasen der Erde stehen (A58).

²⁹ Göttergenerationen 2–6 des *Sendai kuji hongī*. Übersetzt lauten die Namen etwa: Himmlischer Erzeuger/Verbinder des achtfachen Herabsteigens, Himmlischer Erzeuger/Verbinder des dreifachen Herabsteigens, Himmlischer Erzeuger/Verbinder des Übereinstimmens, Himmlischer Erzeuger/Verbinder der 800 Tage, Himmlischer Erzeuger/Verbinder der 800.000 Tage. S.a. MY, A59 (Mensch), wo die Gottheiten mit den Fünf Elementen 五大 der buddhistischen Elemente-Lehre (Erde, Wasser, Feuer, Wind, Raum) kombiniert sind.

³⁰ Die Sakaki-Blätter haben eine besondere mythologische Verbindung mit dem Einladen der Götter (vgl. Ursprungsmythe des Kamo-Schreins, wo sich die Gottheit in einem Sakaki-Zweig materialisiert, Naumann 1988: 191). In dieser Aufzählung zeigt sich ein Bemühen, das offenbar der ganzen Zeremonie ihren Namen gegeben hat: Eine Verbindung zwischen der Zahl 18 (dreimal die Sechs Sinne), den Fünf Phasen und den Drei Uranfänge, bzw. den drei Arten ritueller Handlungen herzustellen. Siehe dazu auch MY (A48–51 und A57–59), wo dies explizit dargelegt wird. Kanetomos Synthetisierungsversuch offenbart in diesem Punkt jedoch gewisse Inkonsistenzen: Im gegenständlichen Ritualabschnitt sind die achtzehn Götternamen nicht gleichmäßig in drei Sechsergruppen angeordnet, sondern in der Reihenfolge 8–5–5. Im MY definiert Kanetomo dieselben Götter als die jeweils in Himmel, Erde und Mensch aktiven Göttern der Fünf Phasen (wobei die acht Götter des Himmels teilweise zu einem Götterpaar verschmolzen sind, sodaß auch sie eine Fünfergruppe ergeben). Die Zahl 18 der „Achtzehn Shintō“ hingegen konstituiert sich aus diesen 15 Göttern plus 3 Göttern (mit den Namen Genki-enman, Ichirei-kannō und Seimeijōju), die sozusagen die Anführer der Fünf-Phasen-Götter darzustellen scheinen. Es

→

20) Dann, die „Drei Großen Götter-Formeln“ 三大神呪.³¹

Den *ōnusa*-Stab in die Hand nehmen [und damit] die Vier „Schreine“ und den Altar [gemäß] Yin und Yang gegenläufig [abzählen]; das Ganze drei Mal.

Toho kami emi tame 〈Götter-Formel der Fünf Elemente〉

Kangon shinson rikon daken 〈Götter-Formel des Yang-Himmels〉

Rison shingon kanken jakon 〈Götter-Formel des Yin-Himmels〉

Harai tamai kiyomete tamae 〈Worte des Guten und Schönen〉

- ▷ Zunächst die Hände falten und die Namen der drei Schöpfergottheiten „Ame-no-minaka-nushi-no-kami, Takami-musubi-no-kami, Kamu-musubi-no-kami“ aufsagen. Weiter die Hände falten und [den Satz] „*Shinmei sangen godai denshin myōkyō* (Die drei Uranfänge und Fünf Elemente der Götter, die Götter übertragen sie, die Sutren erläutern sie)“ aufsagen. Dann den *ōnusa*-Stab in die rechte Hand nehmen und damit die vier „Schreine“ (Opferschalen), sowie die Altaroberfläche gegen den Uhrzeigersinn dreimal durchlaufen, dann im, dann wieder gegen den Uhrzeigersinn, insgesamt neun Mal. Während dessen den oben stehenden Rezitationstext einmal rezitieren. Schließlich den *ōnusa*-Stab wieder an seinen Platz zurückstellen.

21) Dann, Feierliche Worte der Götter von Himmel, Erde und Mensch.

Feierliche Worte der Götter von Himmel, Erde und Mensch

Wie überwältigend! Das göttliche Licht und die göttliche Kraft der erhabenen Götter des Großen Ursprungs, Kuni-no-tokotachino-mikoto und Amaterasu-ō-onkami, durchdringen die tausend Welten wie ehemals. Ohne Gedanken und ohne Herz (*munen mushin ni shite*) offenbaren sie das Prinzip. Seit der Heirat von Izanagi und Izanami wurde die göttliche Kraft zum Menschen. Die Yin-Milch wurde die Mutter, der Yang-Samen 陽精, der Vater.

gibt also zwei unterschiedliche, einander ausschließende Methoden, um zur Zahl 18 zu gelangen.

³¹ Diese Formel findet sich unter diversen Bezeichnungen in den verschiedensten Ritualtexten des Yoshida Shinto. Die erste Verszeile („Ferne Götter gebt uns Gnade“) dürfte dem traditionellen Orakelwesen der Urabe entstammen (s. Anm. 14), die beiden mittleren sind mehr oder weniger arbiträr aus den Bezeichnungen der *Yijing* Trigramme zusammengesetzt, die letzte („gewährt Reinigung, gewährt Purifikation“) spielt auf das *Nakatomi harae* an (s.u. Abschnitt 27). Die Formel enthält also die Quintessenz aller magischen Sprüche des Yoshida Shinto (Nishida 1977: 23–25).

Doch weil die Lebewesen in ihrem Körper mit den Sechs Sinnen umherirren und dabei den Anfang des Anfangs der Drei Herzen vergessen, sind der Strafen viele, der Belohnungen wenige. Doch die Grundlage der Grundlage ist, daß auch der sichtbare Leib ein Teilkörper der Götter ist, daß das Herz aus der gleichen Wurzel ist wie der Eine Gott. Genau betrachtet wäre ohne den Himmel kein Same herabgekommen, ohne die Erde keine Schwangerschaft entstanden. Gemeinsam haben Himmel und Erde die Gesamtheit der Lebewesen geboren. Sie sind ein Ding ohne Anfang, ohne Ende, ohne Geburt und ohne Tod und ohne karmische Bindung (*gōin*). Niemals wird man ihre Grenzen (*gaisai*) erkennen. Statt dessen bewirken sie, daß „das Nichts alle Manifestationen durchdringt und daß alles den Vier Stufen [der Geburt und des Verfalls] unterliegt.“ Einmal irren wir durch Realität und Fiktion (*zēhi*), einmal erkennen wir Realität und Fiktion. [...]

22) Dann, Reisopfer:

Mit diesen Perlen, die unser Schatz sind, schmücken wir die Achtklafter-Halle.

Im „Ursprungs-Schrein“ residiert Ōmoto-no-mikoto-no-kami, im ersten „Schrein“ der Ahn des Wassers, Mitsu-ha-no-me-no-kami, im zweiten „Schrein“ der Ahn des Feuers, Kagu-tsuchi-no-mikoto, im dritten „Schrein“ der Ahn des Holzes, Kuku-no-chi-no-mikoto, im vierten Schrein der Ahn des Metalls, Kanayama-hiko-no-mikoto, im Taigen residiert der Ahn der Erde, Hani-yasu-no-mikoto.³²

Den Opferreis auf die „Schreine“ verteilen: Erst Taigen, dann erster „Schrein“, zweiter, dritter, vierter, dann „Mittelschrein“, dann sechster, siebter, achter, neunter, dann „Mittelschrein“.³³

- ▷ Während der Rezitation mit Daumen, Zeigefinger und Mittelfinger der rechten Hand Reis aus der Reis-Opferschale nehmen, auf den Handflächen respektvoll

³² Anmerkung in einer Abschrift des Manuals von Yoshida Kaneo (Demura 1997: 259).

³³ Diese Angaben entstammen einer gesonderten, fragmentarischen Handschrift Kanetomos (Demura 1997: 279) und beziehen sich nicht notwendigerweise auf das Arrangement des Achtzehn Shintō Altars. Prinzipiell wurde der Reis jedoch offenbar auf die „Schrein“-Gefäße verteilt.

emporheben, und ins Feuer werfen. [Auch noch andere Opfergaben, Hanf, Salz, und weitere Getreide möglich.]

23) Dann, *mudrā* der Drei Lichter, Wunderbarer Spruch der Drei Kräfte³⁴.

- ▷ Mit unserer Taten göttlicher Kraft/ [mit] Shinto *kaji*-Kraft/ [mit] göttlicher Wandlungs- und Durchdringungskraft/ bringen wir Opfer dar und verweilen.

24) Dann, Gebet im Herzen.

- ▷ Hände falten und beten. Inhalt des Gebets hängt von der Intention des Betenden ab. Kann daher in diesem Fall auch leise gesprochen werden.

25) Dann, Schlußglocke, „Hellsagen“, „Eins-zehn Kontemplation“.

- ▷ Glockenläuten und Text der „Schlußglocke“ sind identisch mit dem „Glocken-*kaji*“ [s. Abschn. 18]. „Hellsagen“ bedeutet, daß man den Text mit geöffneten Augen spricht. [„Eins-zehn Kontemplation“ ist eigentlich ein Spruch, der mit dem Abzählen von eins bis zehn beginnt, und in einer Reihe von scheinbar arbiträren Silben (Schildkröt-Orakelspruch?) endet. Dazu wird die Glocke geläutet. Kann aber auch abgekürzt werden, indem man einfach dreimal „Eins-zehn Kontemplation“ (*itsu-jū shinnen*) sagt.]

26) Dann, dreimal *uchinarashi*.

27) Dann, *Nakatomi harae*.

Nakatomi harae

Aufgrund der erhabenen Worten der allerhöchsten Ahnengötter und Ahnengöttinnen, die in Takamagahara weilen, versammelten sich die Acht Millionen Götter in einer Götterversammlung und verlautbarten folgende Worte: „Wisset, daß der Allerhöchste Himmlische Enkel das Land der Reisähren in den Schilfgefilten befrieden soll.“ [...] ³⁵ So höret, wie sie Reinigung gewährten, wie sie Purifikation gewährten.

³⁴ S.o., Abschnitt 5, S. 275.

³⁵ Diese ersten Zeilen des *Nakatomi harae* werden im Yoshida Shinto als „Einleitung“ bezeichnet. Die folgenden, hier durch [...] repräsentierten Schilderungen wurden von Kanetomo in zwölf Abschnitte unterteilt, die jeweils einem besonderen rituellen Zweck (leichte Geburt, Gesundheit, Kriegsglück, etc.) entsprechen sollten. Je nach konkretem Anlaß des Achtzehn Shintō Rituals wurde hier wahrscheinlich ein anderer Abschnitt rezitiert. Die so entstanden Kurzfassungen des *Nakatomi harae* wurden jedoch immer mit den gleichen Schlußworten beendet. (Vgl. *Yoshida sōsho* 4, *Nakatomi harae*, *Nakatomi harae-shō*.)

28) Dann, „Festbinden der Bitten“ (*kechigan*):

Himmlisch und irdisch, Yin und Yang, Innerer und Äußerer
Himmel, Wolken-Meer und Erd-Land,

Göttliche Kraft, ursprünglicher Geist, Erfüllung, Entsprechung
und Ausreifung der Tugendkräfte;

Euch bringen wir Dankbarkeit, Ehrerbietung und Glauben ent-
gegen.

- ▷ Nach Rezitation mit gefalteten Händen einmal *uchinarashi*.

29) Dann, Text zur Verabschiedung der Götter.

Zehn Schätze *mudrā* und innen gebündelte *mudrā* der Beiden
Leeren

Die sämtlichen Götter von Himmel, Erde und Meer, wir senden
sie zu ihrem ursprünglichen Palast.

Großes und kleines Händeklatschen.

- ▷ Zunächst die *mudrā* der Zehn Schätze formen, dann die innen gebündelte *mudrā* der beiden Leeren. Darunter versteht man, daß man die vier Finger [von Zeigefinger bis Daumen] beider Hände so lange krümmt, bis die obersten Fingerglieder auf den Körper gerichtet und so mit einander verzahnt sind, daß sie innerhalb der Handflächen eingeschlossen sind. Der linke Zeigefinger liegt dabei zu oberst. Die beiden Daumen liegen in natürlicher Haltung mit der Kuppe auf dem linken Zeigefinger. Im Gegensatz zu dieser *mudrā* bezeichnet man die Zehn Schätze *mudrā* als auswärts gebündelt.³⁶
- ▷ Danach Hände falten und Text rezitieren. Dann zehn Mal stark und schwach in die Hände klatschen.

30) Dann, göttlicher Ritus des Körperschutzes.

- ▷ Wie oben [s. Abschnitt 5].

31) Dann, zweimalige Verbeugung (*hai*).

- ▷ Das *shaku* aus der Brusttasche holen, zweimal im Sitzen verbeugen. Ebenso, wenn kein *shaku* mitgenommen wurde.

32) Dann, Verbeugung (*yū*) [mit den Händen an der Brust].

33) Dann, Verbeugung (*yū*) im Stehen.

³⁶ Die gleichen Bezeichnungen für diese Handstellungen gibt es auch im esoterischen Buddhismus (vgl. MD, Anhang, S. 52, Abb. 211 und 212).

-
- ▷ Aufstehen, sich vor die Sitzmatte stellen und eine Verbeugung [mit den Händen an der Brust] machen. Dann wie zu Beginn vor dem Eingangs-*torii* das *Torii sahō* [s. 1.] vollziehen. Dabei aber die Daumen in die Gegenrichtung drehen.

34) Dann, Verlassen [des sakralen Ortes].

Shintō taii

Die Grundbedeutung des Weges der *kami*

Das Göttliche geht Himmel und Erde voraus und legt Himmel und Erde fest. Es übersteigt Yin und Yang und erschafft Yin und Yang. Ist es in Himmel und Erde, so nennen wir es *kami*; ist es in den Dingen (*ban-butsu*), so nennen wir es Geist (*rei*); ist es im Menschen, so nennen wir es Herz (*shin*): Das Herz ist göttlich. Also ist das Göttliche der Ursprung von Himmel und Erde, die geisthafte Natur (*reisei* 靈性) aller Dinge, der Schicksalsauftrag (*unmei*) des Menschen.

Das Göttliche ist ohne Gestalt und nährt die gestalthaften Dinge. Es wird zu den Fünf Göttern, die in den fünf Organen des Menschen wohnen und über jedes dieser Organe wachen. Deshalb liest man das Zeichen *kami* 神 (das Göttliche) auch *tamashii* (Geist, Seele). Mit dem Auge sehen wir Formen, doch nicht das Auge sieht sie. Das, was sieht, ist *kami*. Mit dem Ohr hören wir Geräusche, doch nicht das Ohr hört sie. Das, was hört, ist *kami*. Auch mit den Gerüchen in der Nase, dem Geschmack im Mund und der Temperatur[empfindung] des Körpers verhält es sich so. Deshalb ist das Herz die Wohnung der Götter (*shinmei*), und die Gestalt [des Menschen] hat die gleiche Wurzel wie Himmel und Erde.

Die Sieben Generationen der Himmelsgötter und fünf Generationen der irdischen Götter ergeben zusammen zwölf *kami*. Mit ihrer göttlichen Kraft errichteten sie Himmel und Erde und formten alle Wesen. Deshalb hat der Tag zwölf Stunden, das Jahr zwölf Monde, der Mensch zwölf Adern (*keiraku*); und deshalb gibt es auch die zwölfteilige Kette

Der dieser Übersetzung zugrunde liegende Originaltext findet sich in ST 7/8: 13–17. Das Kolophon weist ihn als Abschrift von Kanetomos Enkel, Urabe Kanemitsu aus, die Datierung lautet Eishō 10 (1513)/7/28. Das gleiche Quellenwerk enthält noch drei weitere Versionen von Kanetomos *Taii*, die sich hauptsächlich durch den Anhang unterscheiden. In allen Abschriften ist Kanetomo als Autor angegeben.

von Ursache und Wirkung (*jūni in'en*). Folglich gibt es nichts auf dem Weg des Himmels (*tendō*), nichts unter den tausend Verwandlungen und zehntausend Transformationen, das nicht ein Produkt der Götter (*shinmei*) wäre. Und erst der Mensch! Er besitzt die geistige Substanz (*reiki*) von Himmel und Erde und bewahrt daher zwei schicksalshafte Aufträge: den des Herzens und den der körperlichen Gestalt. Man erkennt dies an den Sieben Öffnungen im Kopf, welche den Sieben Planeten im Himmel entsprechen, und an den Fünf Organen im Leib, welche den Fünf Wandlungsphasen der Erde entsprechen. Zusammen ergeben sie zwölf. Auch das sind Transformationen (*hensa*) der [zwölf ersten] Götter des Himmels und der Erde.

Sonne und Mond sind Yang- und Yin-Seele (*konpaku* 魂魄) von Himmel und Erde. Yin- und Yang-Seele des Menschen wiederum sind die beiden Götter Sonne und Mond in geisthafter Form (*reisei*). Der Weg der Götter (*shintō*) ist daher der Weg, das Herz unter Kontrolle zu halten (*kokoro o mamoru michi*). Bewegt sich das Herz, geraten Yin- und Yang-Seele in Aufruhr, ist das Herz ruhig, so sind auch sie friedlich. Solange man [sein Herz] unter Kontrolle hat, befriedet man auch die [zum Menschen gehörenden] Dämonen-Götter (*kishin*), hat man es aber nicht unter Kontrolle, geraten die Dämonen-Götter in Aufruhr und es kommt zu Katastrophen. Nichts ist besser, als allein dem Gott des eigenen Herzens zu huldigen (*matsuru*). Dies nennt man Innere Reinheit.

Äußere Reinheit [hingegen] [bezieht sich auf] die sieben Funktionen (使) des Herzens, nämlich Freude, Zorn, Trauer, Glück, Liebe, Haß und Verlangen.¹ Dann gibt es noch fünf Stadien (用) der Gestalt, nämlich Geburt, Wachstum, Alter, Krankheit und Tod. Zusammen ergeben sie zwölf. Das ist wiederum die Anzahl [der Götter] des Götterzeitalters. Weder kann man das Herz ohne *kami* nützen, noch wächst die Gestalt getrennt von *kami* heran. Überwiegt das freudige Herz, schmerzt der Gott der Leber. Überwiegt das zornige Herz, schmerzt der Gott des Herz-Organes. Überwiegt das traurige Herz, schmerzt der Gott der Lunge. Überwiegt das glückliche Herz, schmerzt der Gott der Nieren. Überwiegt das liebende Herz, so schmerzt der Gott der Galle. Über-

¹ Diese Einteilung der „Funktionen“ des Herzens findet sich in verschiedenen neo-konfuzianischen Konzeptionen des Herzens. Auch die folgenden Ermahnungen, seine Leidenschaften nicht zu negieren, wohl aber zu mäßigen, tragen konfuzianische Züge. S. Boot (1982: 106–107).

wiegt das hassende Herz, schmerzt der Gott des Darms, überwiegt das wollüstige Herz, schmerzt der Gott der Milz.

Spricht man im Shinto von Verunreinigung (汚), so bedeutet das bei genauer Betrachtung, daß man ein wollüstiges Herz (*shūjaku no kokoro*) meiden muß. Das Zeichen „Meidung“ 忌 ist aus den Zeichen „Selbst“ 己 und „Herz“ 心 zusammengesetzt. Das ist zu beachten. Dennoch ist es so, daß ein Wesen mit fleischlichem Körper weder ohne Freude sein kann, noch ohne Zorn, ohne Trauer, ohne Glücksempfinden, ohne Liebe, ohne Haß, noch ohne Begehren. Sowohl ein Zuviel als auch ein Zuwenig führen letztlich zu Unheil und Krankheiten und nur die Mitte kann dem entgehen. Die Mitte, das ist das Göttliche. Das Göttliche kennen ist Erleuchtung (*satori*), es nicht zu kennen ist Verirrung (*mayoi*). Wer aber irrt, erkennt den Irrtum nicht; er bringt die Dämonen-Götter (*kishin*) in Aufruhr und er verliert den Weg. Wer erleuchtet ist, erkennt den Irrtum, und wer den Irrtum erkannt hat, huldigt (*matsuru*) den Dämonen-Göttern. Sobald er ihnen huldigt, erlangt er den Weg, erlangt er den Weg, folgen ihm andere, folgen ihm andere, erringt er Erfolg, hat er Erfolg, so erlangt er Ruhm. In unserer Hauptschrift (*honbun*) heißt es, wer den *kami* huldigt, hat es leicht, wer sie aber nicht erfreut, begibt sich in Gefahr.

Es gibt drei Arten (eig. Ränge) von *kami*: 1) Urgötter (*genshin* 元神), 2) Boten-Götter (*takushin* 託神) und 3) Dämonen-Götter (*kishin* 鬼神). Erstens, die Urgötter. Das sind die *kami* von Sonne, Mond, den Gestirnen. Ihr Licht leuchtet am Himmel, ihre Kraft (*toku*) erreicht alle drei Welten, doch ist es nicht möglich, direkt vor ihrem Wunderbaren Leib Gehör zu finden. Deshalb nennt man sie auch die unermesslich reinen und wunderbaren Urgötter. Zweitens, die Boten-Götter. Das sind die Lebensgeister (*seishin* 精神) der gefühllosen Wesen, wie etwa Gräser und Bäume. In der Erde leiten sie die Ursubstanzen (Qi) weiter (*hakobu*), wenn sie aber ins Freie hinaustreten, verändern sie die Gestalt [der Pflanzen] und haben den Jahreszeiten entsprechend die Form von Geburt, Alter, Krankheit und Tod. Sie sind jedoch völlig ohne Herz und ohne Gedanken. Das sind die Boten-Götter. Drittens, die Dämonen-Götter. Sie folgen den Bewegungen des menschlichen Herzens. Wenn sich auch nur eine leiser Gedanke regt, so begibt sich das Herz in einen anderen Bereich. Denken wir also an Himmel und Erde, so kehrt der Geist (*rei*) von Himmel und Erde in unserem Herzen ein. Denken wir in unserem Herzen an Pflanzen, so kehrt der Geist der Pflanzen in unserem Herzen ein. Denken wir in unserem Herzen an Tiere, so kehrt der Geist der Tiere in unserem Herzen ein. Denken wir an andere Menschen, so

kehrt der Geist dieser anderen Menschen in unserem Herzen ein. In den [chinesischen] Wörterbüchern heißt es: „Dämon (*ki* 鬼) ist Rückkehr (*ki* 歸).“² Deshalb sind die Dämonen-Götter die Ehrengäste des Herzens. Es ist, wie wenn sie von anderswo kämen und anderswohin zurückkehrten, wie wenn sie das Haus verließen und nach Hause zurückkehrten.

In den Beschützern des Staates sammeln sich viele Dämonen-Götter. Geraten sie in Aufruhr, so zerbricht der Staat. Deshalb zeichnete Fu Xi die acht Trigramme auf und verehrte ihre acht Götter. Shakyamuni verehrte zu Ehren von Himmel und Erde zwölf Götter, zu Ehren des Buddha-Gesetzes achtzig Götter, zu Ehren der Tempel (*garan*) achtzehn Götter. Der Schutzgott des Geist-Berges, Konpira-no-kami, ist der erste der zwölf Götter. Konpira-no-kami ist der Miwa Daimyōjin Japans, wie Dengyō Daishi nach seiner Rückkehr berichtete. Wenn es sich schon in anderen Ländern so verhält, um wieviel mehr in unserem Götterland!

* * *

*Die sieben Generationen der Himmelsgötter*³

Erstens,	Kuni-no-tokotachi-no-mikoto (Yang-Gott)
Zweitens,	Kuni-no-satsuchi-no-mikoto (Yang-Gott)
Drittens,	Toyo-kumune-no-mikoto (Yang-Gott)
Viertens,	Uhijine-no-mikoto (Yang-Gott) [und] Suhijine-no-mikoto (Yin-Gott)
Fünftens,	Ōtonoji-no-mikoto (Yang-Gott) [und] Ōtomabe-no-mikoto (Yin-Gott)
Sechstens,	Omodaru-no-mikoto (Yang-Gott) [und] Kashikone-no-mikoto (Yin-Gott)

Die ersten sechs Generationen währten 800 Millionen Milliarden Jahre.

Siebentens,	Izanagi-no-mikoto (männliche Gottheit) [und] Izanami-no-mikoto (weibliche Gottheit)
-------------	----------------------------------------------------------------------------------------

Die Herrschaft dieser beiden Gottheiten währte 23.040 Jahre.

² Diese Erklärung findet sich im *Buch der Riten (Li-chi)*. S. Kracht (1986: 55).

³ Die hier übersetzte Version der Götterliste entstammt einer Abschrift Bonshuns und findet sich in ST 7/8: 28–29.

Die fünf Generationen der irdischen Götter

Erstens, Amaterasu-ōmikami

Beherrschte den Himmel 300.000 Jahre

Zweitens, Masakaa-katsukachi-hayahi-ama-no-oshiho-mimi-no-mikoto

Beherrschte den Himmel 250.000 Jahre

Drittens, Amatsuhiko-hikoho-no Ninigi-no-mikoto

Beherrschte die Welt 318.533 Jahre. Dieser Gott war der erste, der auf die Erde herabstieg.

Viertens, Hiko-hohodemi-no-mikoto

Beherrschte die Welt 637.892 Jahre. Während der Herrschaft dieses Gottes wurde in China (Shintan) König Banko geboren.

Fünftens, Hiko-nagisa-takeugaya-fukiaezu-no-mikoto

Beherrschte die Welt 836.042 Jahre. In den späten Jahren der Herrschaft dieses Gottes wurde Fu Xi geboren, und am Ende dieser Ära trat in Indien der große Lehrer Shakyamuni in Erscheinung.

Seit die Sonnengottheit ihren Glanz milderte und sich dem Staub anglich, sind mehr als 2.342.200 Jahre vergangen.

Obiges ist tiefstes Geheimnis des Geheimen (*hichū no shinpi*). Es ist dringlichst erwünscht, darüber strengstes Schweigen zu wahren und nichts davon fremden Blicken preiszugeben.

Yuiitsu shintō myōbō yōshū

Grundzüge von Namen und Gesetz des Einen und Einzigen Shinto

In der folgenden Übersetzung wird der argumentative Aufbau des Textes durch ein Kommentarsystem mit mehreren Ebenen transparenter gemacht:

- ▷ Eine Gliederung in Abschnitte und Unterabschnitte soll helfen, die thematischen Kontinuitäten und Diskontinuitäten zu überblicken. Die in diesem Zusammenhang eingefügten Überschriften und Nummerierungen stammen alle von mir. Der Deutlichkeit halber sind sie in einen eigenen Schrifttyp gesetzt.
- ▷ Rechts vom Haupttext finden sich Anmerkungen, die den Text kommentieren, die Kernaussagen herausarbeiten und auf interne Textverweise aufmerksam machen. Diese Kommentarschiene erschien mir für den „labyrinthischen Teil“ des MY notwendig. Ab Abschnitt 4 verläuft die Argumentation mehr oder weniger linear, sodaß ein einfaches Fußnotensystem genügt.
- ▷ Quellennachweise, Erläuterungen zur Übersetzung und allgemeinere Informationen stehen in den Fußnoten.
- ▷ Ergänzende Kommentare zur Textstruktur, die sich auf längere Passagen beziehen, sind von Zeit zu Zeit in eingerahmten Blöcken eingeschoben.

Gliederung

1. DIE UNTERARTEN DES SHINTO	301
1.1. Honjaku-engi Shinto	301
1.2. Ryōbu-shūgō Shinto.....	302
1.3. Genpon-sōgen Shinto	305
2. DUALISTISCHE KONZEPTIONEN IN DER YUIITSU-LEHRE	306
2.1. Kanonische Schriften: Offen und Geheim	306
2.2. Rituelle Reinheit: Innen und Außen.....	309
2.3. Rituelle Orte, Himmel und Erde, Yin und Yang.....	311
2.4. Rituelle Formeln	314
2.4.1. Takamagahara: Gebetsformel des äußeren, offenen Bereichs	314
2.4.2. <i>Mujō reihō shintō kaji</i> : Formel des geheimen, inneren Bereichs.....	316
2.4.3. Unübertreffliche Geist-Schätze	317
3. TRIADISCHE KONZEPTIONEN IN DER YUIITSU-LEHRE.....	323
3.0. Vorbemerkung: <i>Shintō</i> als Synonym für göttliches Wirken	323
3.1. Die Drei Urfänge und die Drei Wunder	325
3.1.1. Die Wunder von Himmel, Erde und Mensch.....	326
3.1.2. Exkurs: Die Achtzehn Shintō.....	330
3.2. Rituellicher Vollzug und <i>Kaji</i> -Kraft	333
3.2.1. <i>Kaji</i> und die Drei Taten.....	333
3.2.2. Exkurs: Drei Schätze des Leibes.....	335
3.3. Die Fünf Phasen	337
3.4. Die Drei Handlungen	343
4. PRIMAT DES SHINTO	350
4.1. Shinto und Buddhismus	350
4.1.1. Exkurs: Geheime Rangstufen.....	355
4.1.2. Schlußbetrachtung zu Shinto und Buddhismus.....	357
4.2. Die Überlieferung	357
4.2.1. Genealogie der Götter	358
4.2.2. Weitergabe unter den Menschen.....	358
4.2.3. Nachweis	361
4.3. Panshintoismus.....	361
DIE GEBOTE DES EINEN UND EINZIGEN SHINTO	365

Grundzüge von Namen und Gesetz des Einen und Einzigen Shinto

⟨auch kaiserliche Schrift genannt⟩

1. Die drei Arten des Shinto

F1:	In welche Arten läßt sich der Begriff „Shinto“ unterteilen ¹ ?	Die Frage kann auch auf den Titel des MY bezogen werden.
A1:	Erstens, Honjaku-engi Shinto ⟨Schrein Shinto⟩; ² zweitens, Ryōbu-shūgō Shinto ⟨buddhistischer Shinto⟩; drittens, Genpon-sōgen Shinto ⟨[unser] Haupt-Shinto⟩. Daher spricht man auch von den drei Linien des Shinto. ³	Die Begriffe werden im folgenden systematisch erklärt. Es handelt sich dabei um die wahrscheinlich erste historische Selbstreflexion innerhalb des Shinto, die selbst von Gegnern des Yoshida Shinto übernommen und ausgebaut wurde.

1.1. Honjaku-engi Shinto

F2:	Was ist Honjaku-engi Shinto?	
A2:	(a) Seit [göttliche Wesen] sich zeigten (<i>kegen</i>), herabkamen (<i>kōrin</i>) und in die hiesigen Schreine gerufen wurden (<i>kanjō</i>), erstellt jeder Schrein seine geheime Überlieferung über	(a) Dieser Absatz läßt den Schluß zu, daß es sich hier um die große Mehrzahl aller Schreine handelt.

¹ *Bunbetsu* 分別. Der Begriff findet sich häufig am Beginn größerer Themenabschnitte im MY und kann je nach Kontext mit „unterteilen“ oder allgemein mit „erklären“, „auslegen“ übersetzt werden. S.a. S. 204, Anm. 18.

² Die hier in ⟨ ⟩ beigefügten Anmerkungen sind nur in einem handschriftlichen Manuskript Kanetomos (fotografische Wiedergabe in *Yoshida sōsho* 2; Druckedition ST 7/8: 55) zu finden. Sie sind in späteren Abschriften des Werks nicht mehr enthalten, erscheinen mir zum Verständnis dieser Passage aber nicht unwesentlich.

³ In der frühesten Abschrift ist hier von *sanshu no shintō* (die drei Arten von Shinto) die Rede, in späteren von *sanke no shintō* (wtl. Shinto der drei Häuser). (Vgl. ST 7/8: 55 und Nishida 1985: 18).

seine eigene Geschichte (*engi*) und gibt sie auf mündlichem Wege weiter. So entstanden die erblichen Priesterlinien.

(b) Wenn sie sich am Dharma der Urform laben,⁴ so imitieren sie dabei die Lehre vom Prinzip der Inneren Reinheit (*nai-shōjō*).

(c) Wenn sie bei den religiösen Feiern Opferzeremonien vollziehen, so folgen sie dabei den Zeremonien der Äußeren Reinheit (*ge-shōjō*).

Dies nennt man Honjaku-engi Shinto (den Shinto der Chroniken/Beziehungen von Urform und Spur). Man bezeichnet ihn auch als den Shinto der Schreintraditionen.

(b) „Urform“ meint den mit dem jeweiligen Schrein in Beziehung stehenden *honji*-Buddha. Den meisten Schreinen wird also generell ein *honji-suijaku* Verständnis ihrer Gottheit unterstellt. Wo der Yuiitsu Shinto der „Inneren Reinheit“ folgt, orientieren sich andere Schreine am Buddhismus.

(c) Die traditionell übliche rituelle Praxis des Honjaku-engi Shinto entspricht der „Äußeren Reinheit“ des Yuiitsu Shinto.

„Äußerlich“ stimmen die anderen Schreine also mit dem Yoshida Shinto überein, „innerlich“ imitieren sie ihn bloß.

1.2. Ryōbu-shūgō Shinto

F3: Was ist Ryōbu-shūgō⁵ Shinto?

A3: Die beiden Welten Mutterschoß- und Diamanten-Welt werden dem Inneren und Äußeren Schrein von Ise angeglichen (*narau*).⁶ Die

Es ist hier grammatikalisch zweideutig, wer wem angeglichen wird. Ryōbu-shūgō

⁴ *Hōmi o shū-shite*, wtl. „den Geschmack des Dharma üben“, ist ein buddhistischer Terminus, der auf den Vergleich des Dharma mit köstlichem Nektar anspielt und im engeren Sinne die Lesung und Erläuterung der Sutren bedeutet (NKD 18: 82).

⁵ Dieser Neologismus Kanetomos bedient sich eines gängigen Terminus: *Ryōbu*, „die beiden Teile“, meint besonders im Shingon Buddhismus die beiden Welten (Mutterschoß- und Diamantwelt) des von Dainichi beherrschten Universums. In verkürzter Form (Ryōbu Shinto) wird der Terminus heute retrospektiv auf die Versuche esoterisch-buddhistischer Mönche, diese beiden Welten mit den beiden Hauptschreinen von Ise in Deckung zu bringen, angewandt. Meiner Meinung nach lassen sich in Kanetomos Definition sowohl Ryōbu Shinto als auch Watarai Shinto unterbringen.

⁶ Ishida Ichiro (1970: 135) ordnet hier dem Zeichen 習 die Lesung *kasaneru* (übereinanderlegen) zu und entzieht sich damit elegant der Frage, welchem Element

buddhistischen Heiligen [dieser Welten] werden mit den diversen *kami* vereinigt. Deshalb bezeichnet man dies als Ryōbu-shūgō (Verbindung der beiden Teile) Shinto.

F4: Wessen Idee war es, eine solche Verbindung herzustellen?

A4: Es war die Idee der Vier Großen Lehrer Dengyō, Kōbō, Chikaku und Chishō. Wie es dazu kam? Sie drangen vor zu den tiefsten Geheimnissen der Shingon-Lehre, sie erfuhren den verborgenen Sinn unseres Shinto, sie erkannten im Namen „Großes Reich Japan“ das Wahre Land des Vairocana.⁷ Ihre geheimen Auslegungen der Berichte aus dem Götterzeitalter werden als die „Götterschriften“ des jeweiligen Meisters bezeichnet.⁸ Die Schulen des exoterischen und esoterischen [Buddhismus] sind von da an in den [Bereich des] Shinto vorgedrungen und haben darüber mehr als fünfhundert Abhandlungen (*massho*) verfaßt. Daher heißt dieser Shinto „Shinto der Großen Lehrer“. ⁹ Auch dies ist eine seiner Bezeichnungen.

F5: Welche Textbelege gibt es dafür?

Shinto wäre also entweder esoterischer Buddhismus, der auf dem Modell des Ise Schreins aufbaut, oder Ise Shinto, der sich des esoterischen Buddhismus bedient.

Ryōbu-shūgō Shinto wird als Erfindung der vier wichtigsten Gründergestalten von Tendai und Shingon Buddhismus, Saichō, Kūkai, Ennin und Enchin ausgegeben. Tatsächlich waren zumindest ihre Nachfolger maßgeblich an der Entstehung dessen beteiligt, was man heute unter Ryōbu Shinto versteht.

Priorität einzuräumen ist. Die Lesung ließ sich jedoch anhand von Kanetomos Originalmanuskript nicht verifizieren.

⁷ Buddha Vairocana (jap.: *Birushana*) = Dainichi Nyorai 大日如来. Die Zeichen 大日本国 können sowohl *Dai-nippon-koku*, „Großreich Japan“, als auch *Dainichi-honkoku*, „Dainichis Ursprungsland“, gelesen werden. Diese Doppeldeutigkeit ist schon im Watarai Shinto oder den Schriften Kitabatake Chikafusas ein stehendes Motiv (s.a. Kap. 4).

⁸ Spielt auf diverse apokryphe Schriften aus dem Umfeld des esoterischen Buddhismus und des Sannō Shinto der Kamakura-Zeit an, die tatsächlich die Urheber-schaft der vier Genannten reklamierten (NST 19: 211, Anm.).

⁹ Diese Bezeichnung existierte möglicherweise schon vor Kanetomo (s. dazu Kubota 1959: 460).

A5: Da die Schriften der [vier] Meister überaus zahlreich sind, hier nur eine kurze Auswahl.¹⁰

Ein Vers des *Reikiki* besagt:

Die Wahre Einsicht der Buddhas ist ein diamantenes *vajra*.

Die Bodhisattvas früherer Zeiten sind der Erkenntnis-Leib [von Dainichi Nyorai].

Der unter dem Baum den Weg erkannte, predigt den Dharma immerfort.

Das Große Reich Japan/ Dainichis Ursprungsland 大日本国 ist sein Altar (*chindan*¹¹).

Das (*Daijingū*) *Keihakubun* des Kōbō Daishi besagt:

Die erhabenen Götter erwählten den Inneren und Äußeren [Ise] Schrein zu ihrem Wohnort und schützen so auf ewig das Reich der Sonne. Sie entwarfen [die Mandalas der] Diamant- und Mutterschoßwelt und begründeten dadurch den Palast des Mondes (= Buddhismus).¹²

Die Scharen der heiligen [Götter], die das Schloß des Herzens bewohnen, sind die Wächtergottheiten jener Schreine. (Ende des Zitats.)

Wollte man alle Belege anführen, könnte man sie gar nicht zählen.

Die beiden Textstellen belegen, daß sich Kanetomo dem „Shinto der Großen Lehrer“ seelenverwandt fühlt. Sie bekräftigen Kanetomos These von der Ursprünglichkeit Japans als Wiege der indischen und chinesischen Religion und Philosophie: Auch der Buddhismus ist letztlich ein Produkt der *kami*.

¹⁰ Die hier zitierten apokryphen Schriften wurden zu Kanetomos Zeiten allgemein für authentisch gehalten. Das *Reikiki* gilt als ein Hauptwerk des Ryōbu Shinto. Es wurde u.a. Kūkai (Kōbō Daishi) zugeschrieben, stammt aber wahrscheinlich aus der Kamakura-Zeit. Auch das (*Daijingū*) *Keihakubun* galt als Werk Kūkais. Beide Werke finden sich in KDZ 6.

¹¹ Der Terminus *chindan* 鎮壇 ist in Analogie zu *chinza* 鎮座, „herabrufen“, oder wtl. „befrieden einer Gottheit an einem bestimmten Platz/Schrein“, bzw. „erstmaliges Einschreinen“ gebildet. Statt *za* (Sitz) hier aber *dan* (Ordinationsplattform, Altar, Podest).

¹² Das Zitat aus dem *Keihakubun* wurde an dieser Stelle ein wenig zurecht gestutzt: Im Original heißt es: „Die erhabenen Götter [...] schützen das Reich der Sonne, und Kakuō (= Dainichi) [...] begründete den Palast des Mondes.“ Dainichi ist somit stillschweigend den erhabenen Göttern einverleibt worden (Ishida 1970: 137).

1.3. Genpon-sōgen Shinto

F6: Was ist Genpon-sōgen Shinto?	Hier beginnt die eigentliche Erörterung der Lehre.
A6: (a) <i>Gen</i> 元 offenbart den Anfang des Anfangs (<i>gengen</i> 元元), das nicht durch Yin und Yang Festgelegte. ¹³ <i>Hon</i> 本 offenbart den Ursprung des Ursprungs (<i>honpon</i> 本本) als noch nicht einmal ein Gedanke entstanden war. (b) Daher die Formel: Den Anfang zum Anfang machend eintreten in den anfänglichen Beginn. Den Ursprung zum Ursprung machend sich dem ursprünglichen Herzen anvertrauen. ¹⁴	(a) <i>Genpon</i> – ein Synonym für das uranfängliche Sein. Der Ausdruck entstammt dem Watarai Shinto. (b) Die noch oft zitierten „Formeln“ (<i>ju</i>) sind z.T. auch in die Riten des Yoshida Shinto eingebaut und fungieren dort als esoterische Gebetssprüche. Sie haben (wie im Buddhismus) aber auch mnemotechnische Funktionen.
F7: Und was ist <i>Sōgen</i> ? ¹⁵	
A7: <i>Sō</i> 宗 versinnbildlicht den Urgott 元神, [den Gott] des ungeteilten Einen Qi 一氣. Deshalb kehren alle Dinge zum Einen Reinen Anfang zurück. Dies nennt man <i>sō</i> (Ahn). <i>Gen</i> 源 versinnbildlicht, wie sich das Göttliche wandelt, indem es seinen Glanz mildert	Weitere Synonyme für das uranfängliche Sein, das hier deutlich vergöttlicht wird. Doppelter Aspekt: Die Urgottheit ist Ausgangs- und Endpunkt aller Bezie-

¹³ 陰陽不測. Diese Wendung entstammt einem Lehrsatz des *Daxiang* Kommentars (auch *Xici chuan* 繫辭伝) zum *Yijing*: 陰陽不測之謂神. Sie besagt, daß der Geist/das Göttliche (神) das ist, was noch nicht durch Yin und Yang definiert ist (also noch ursprünglicher ist als diese). Wilhelm (1996a: 279): „Dasjenige an ihm, was durch das Lichte und das Dunkle nicht ermessen werden kann, heißt der Geist“; Kracht (1986: 46): „Das Unermeßliche von *Yin* und *Yang* heißt Geist.“ Vgl. A36.

¹⁴ Ohne dies kenntlich zu machen zitiert Kanetomo hier das berühmte Orakel der Sonnengöttin nach der Version des *Yamatohime-no-mikoto seiki* (siehe NST 19: 30). Dieser Satz gehört zu den Standardformeln des esoterischen Shinto. Er findet sich auch in Jihens *Kuji hongi gengi* oder in Kitabatake Chikafusas *Gengenshū* (Kubota 1959: 433). Teeuwen (1993: 228) übersetzt: „[...] you must therefore make the origin the origin and rest in the original beginning; you must make the basis the basis, and depend on your basic mind.“

¹⁵ Der Terminus „*sōgen*“ stammt, wie Kanetomo unten selbst sagt (A34, A71), aus dem *Nihon shoki* und bedeutet dort soviel wie „Urheber“, „Begründer“.

und sich dem Staub angleicht,¹⁶ und ist daher die Grundvoraussetzung 本基 dafür, daß [die *kami*] den Lebewesen Nutzen bringen können. Dies nennt man *gen* (Quelle). Daher die Formel:

Sō ist die Rückkehr aller Dinge in eins.

Gen ist der Basis aller Beziehungen.¹⁷

So sieht der Eine und Einzige Shinto aus, der seit der Gründung unseres Landes besteht.

hungen.

Das Eine Qi, aus dem alle Materie besteht, und der Ur- oder Gründergott sind in der Folge immer wiederkehrende *topoi*. Beide entstammen letztlich dem Taoismus.

2. Dualistische Konzeptionen in der Yuiitsu-Lehre

2.1. Kanonische Schriften: Offen und Geheim

F8: Auf welchen Texten beruht dieser [Eine und Einzige Shinto]?

¹⁶ Der Ausdruck „den Glanz mildern und sich dem Staub angleichen“ (*wakō dōjin* 和光同塵) entstammt dem *Daodejing*, Abschnitt 4 (Wilhelm 1996a: 44) und bezieht sich dort auf das Tao. Im Rahmen der *honji-suijaku* Theorie wird der Ausdruck konventionellerweise als Metapher für die Adaption eines Buddha an die Gegebenheiten der irdischen Welt, d.h. seine Manifestation als *kami*, herangezogen. Erst durch diese Angleichung ist eine Kommunikation zwischen Gottheit und Gläubigem und damit auch göttliche Gnade möglich.

¹⁷ Eine ähnliche Etymologie des Ausdrucks *sōgen* findet sich schon bei Inbe Masamichi und Ichijō Kaneyoshi. In Inbe Masamichis *Nihon shoki kuketsu* heißt es:

Was *sōgen* betrifft, so ist *sō* (Ahn) der Ort, wohin alle Dharmas zurückkehren, *gen* (Quelle) der Ort, wo alle Dharmas entstehen. [*Sōgen* ist] Ahn des Einen Herzens und Quelle des Einen Herzens, Gebären, das nicht geboren wird (*pushō no shō*), Vergehen, das nicht vergeht (*zetsu fumetsu*).

Ichijō Kaneyoshi, der unmittelbaren Einfluß auf Kanetomo ausübte, variiert diesen Gedanken in seinem *Nihon shoki sanso* folgendermaßen:

Gen (Quelle), das ist der Ort, an dem die Bindungen (*en*) entstehen (*ki*)*, *sō* (Ahn), das ist der Ort, an den alle Dharmas zurückkehren. Entstehen ist also Gebären, das [selbst] nicht geboren wird, Zurückkehren ist Vergehen, das [selbst] nicht vergeht. Die Natur des Einen Herzens, das nicht geboren wird und nicht vergeht, das nennen wir „*shintō*“. (Nach Kubota 1959: 422)

* Anspielung auf das buddhistische Konzept des „abhängigen Entstehens“ (*engi* 縁起).

- ¹⁹ Ame-no-koyane ist eine der vier Gottheiten des Kasuga und des Yoshida Schreins (beides Ahnenschreine der Fujiwara; s. Kap. 3). Er gilt als der Begründer des Priestergewerbes und als Schöpfer des wichtigsten Purifikationsrituals des esote-

- Daimyōjin〉.¹⁹ In späterer Zeit kam der Wahre Herr (*shinkun*) des Polarsterns²⁰ und des Großen Bären und schrieb die Verkündigungen in chinesischen Zeichen nieder. Dies nennt man die Drei Leitfäden der Götter.
- F12: Was nun die Grundschriften betrifft: In welche Bereiche läßt sich die exoterische Lehre, die auf ihnen gründet, unterteilen?
- A12: Die Grundschriften berichten
- ▷ über die Entstehung von Himmel und Erde,
 - ▷ von den Anfängen des Götterzeitalters,
 - ▷ und von den Genealogien der Kaiser und Minister.
- Aus diesen Berichten besteht die exoterische Lehre.
- F13: Was nun die Leitfäden der Götter betrifft: In welche Bereiche läßt sich die esoterische Lehre, die auf ihnen errichtet wurde, unterteilen?
- A13: (a) Die Leitfäden der Götter handeln
- ▷ von den Entsprechungen 霊応 zwischen den Drei Daseinsformen [Himmel, Erde, Mensch];
 - ▷ von den *kaji* der Drei Wunder;
 - ▷ und von den Dreierlei Geist-Schätzen.
- Aus diesen Theorien (*kyōsō*)²¹ besteht die esoterische Lehre.
- die „Leitfäden“ des Yuiitsu Shinto letztendlich nicht von Menschen sondern von den Göttern.
- Kanetomos „exoterische Lehre“ besteht demnach im wesentlichen aus Kosmogonie und Geschichte (diachronische Perspektive).
- Hier ein erster Überblick über vorerst obskure Stichwörter, die später genauer erklärt werden.
- (a) Interpretation: Die Leitfäden handeln von den inneren Beziehungen und Wechselwirkungen der Drei Daseinsformen; von

rischen Shinto, des *Nakatomi harae*. Vgl. *Nakatomi harae kunge* (Teeuwen und van der Veere 1998: 19–20). S.a. A70–71.

²⁰ Um den Gott des Polarsterns rankt sich in China eine alte Glaubensstradition, die auch in Japan bekannt war. Er fungiert bei Kanetomo offenbar als Mittlergestalt zwischen diesen beiden Kulturen und kommt im weiteren noch öfter vor (s.u. Gebot (8), S. 367; vgl. dazu Sugahara 1996: 247–76 und 277–301). Kanetomos Nachfahren wußten mit ihm jedoch nicht allzu viel anzufangen (Demura 1975: 2).

²¹ Im esoterischen Buddhismus dient die Unterscheidung *kyōsō* 教相 – *jisō* 事相 zur Unterscheidung von Theorie und Praxis, bzw. von denjenigen Mönchen, die sich

(b) Daher die Formel:

Namen und Gesetz (*myōbō*)²² der esoterischen Lehre (*onkyō*) bezeichnen wir als Innere Reinheit.

Die Unterweisungen²³ der exoterischen Lehre (*kenkyō*) bezeichnen wir als Äußere Reinheit.

ihrer spirituellen Nutzbar-
machung; und von der spe-
ziellen Wirkung der Drei
Throninsignien des Tenno
(synchrone Perspektive).

(b) Die Begriffe Innere und
Äußere Reinheit liefern das
Stichwort für den folgen-
den Fragenkomplex.

Mit diesem Überblick über die „kanonischen Schriften“ des Einen und Einzigen Shinto sind die einleitenden Ausführungen zu den drei Arten von Shinto (vgl. F1) abgeschlossen. Schon hier läßt sich feststellen, daß Kanetomo den Begriffen „offen“ oder „exoterisch“ zumeist leicht negativ gefärbte Eigenschaften wie vorläufig, mittelbar, oder veränderlich zuordnet, zugleich aber auf „harte Fakten“ zurückgreift. Begriffe wie „esoterisch“ oder „geheim“ sind hingegen positiv besetzt: Sie implizieren etwas Absolutes, Ursprüngliches, doch zugleich bleibt ihre Charakterisierung verschwommen.

2.2. Rituelle Reinheit: Innen und Außen

F14: Was sind Innere und Äußere Reinheit?²⁴

A14: Sie bezeichnen, allgemein gesprochen, zwei-
erlei:

1. die zwei rituellen [Phasen] periphere Ta-
bueinhaltung und strenge Tabueinhaltung.

Punkt 1. entspricht der or-
thodoxen, „exoterischen“
Konzeption des höfischen
Ritualwesens (s. A15 u.
Anm. 25).

mit den Lehrinhalten, und denen, die sich mit der rituellen Praxis auseinandersetzen (BGDJ: 232; Inagaki 1988: 200).

²² Ein Neologismus des Kanetomo, der auch im Titel des Werks vorkommt. Das Homonym 妙法 (Wunderbares Gesetz) bezeichnet unter anderem den Buddhismus.

²³ *Kegi* 化儀 „The manner or method of teaching“ (Inagaki 1988: 171). *Ke* 化 ist hier im Sinne von Unterweisung, Bekehrung zu verstehen (BGD: 290–291).

²⁴ Schon im *Nakatomi harae kunge*, das als „erster Text des Ryōbu Shinto“ gilt, wird die traditionelle Vorstellung von Reinheit, bzw. Purifikation in Frage gestellt, bzw. erweitert: Die konventionelle Trennung von rein und unrein wird dem unerleuchteten, konditionierten Denken zugeschrieben. Purifikation diene nicht der Entfernung äußerlicher Verunreinigungen, sondern gerade der Entfernung des konditionierten Denkens, und führe deshalb unmittelbar zur Erleuchtung. „Reinheit“ kann damit also auch sämtliche Techniken zur Erlangung der Erleuchtung, wie z.B. Meditation bedeuten (vgl. Teeuwen 1998: 7). Kanetomo bezeichnet diesen weit gefaßten Reinheitsbegriff als „Innere Reinheit“.

2. die beiden Altäre von Weiheplatz und Weihehof.

F15: Was sind periphere und strenge Tabueinhaltung?²⁵

A15: Periphere Tabueinhaltung ist Fasten und Reinigung vor und nach dem für die religiöse Zeremonie (*shinji*) festgelegten Tag, also die vorausgehende und nachfolgende Tabueinhaltung. Das also sind die Exezitionen (*gyōgi*) der Äußeren Reinheit.

Strenge Tabueinhaltung bedeutet, daß man am Tag des Gottesdienstes die Sechs Verbote einhält²⁶ und die Zeremonie ohne Ablenkung und mit ganzem Herzen 一心不乱²⁷ vollzieht. Dies ist die strenge Tabueinhaltung und also auch die Exerzitionen der Inneren Reinheit.

Daher die Formel:

Periphere Tabueinhaltung, das ist eine Unterweisung (*kegi*) der Äußeren Reinheit.

Strenge Tabueinhaltung, das ist der Hauptteil (*honbun*) der Inneren Reinheit.

Punkt 2.: „esoterische“ Konzeption des Yoshida Shinto.

Die Erklärung dieser beiden Termini stimmt weitgehend mit der gängigen, auf den *ritsuryō*-Gesetzen basierenden Definition überein.

Zugleich findet Kanetomo in dieser Definition einen Hinweis auf eine dualistische, exo/esoterische Struktur des höfischen Ritualwesens. Diese Struktur benennt er mit den Begriffen Innere und Äußere Reinheit. Innere und Äußere Reinheit werden so zu beinahe inhaltslosen Rubriken, die bloß als Container für „Offenes“, bzw. „Geheimtes“ dienen.

²⁵ *Sansai* (*ara-imi*) und *chisai* (*ma-imi*). Die zwei Phasen oder Grade der traditionellen Askeseriten, die unter Einfluß des Tang-zeitlichen *Tz'u-ling* Kodex schon in den *jingi-ryō* des Taihō Kodex systematisiert wurden (SDJ: 215). Diese Systematisierung reicht bis zum *Buch der Riten* (*Li-chi*) zurück und verlangt bei der Ahnenverehrung besondere Vorbereitungen: Sieben Tage „periphere Tabueinhaltung“ (= Enthaltsamkeit in puncto Geschlechtsverkehr, Alkohol, Musik; keine Trauerbesuche); sowie drei Tage „Strenge Tabueinhaltung“ (= Kontemplation über und Visualisierung der Verstorbenen). Nach drei Tagen sollte man dann soweit sein, daß man die Ahnen im Tempel gegenwärtig vor sich sieht (Kracht 1986: 54).

Chisai und *sansai* wurden bereits im *Ruijū jingi hongen* (1320 von Watarai Ieyuki) mit Innerer und Äußerer Reinheit in Verbindung gebracht (NST 19: 107; s.a. Naumann 2: 63).

²⁶ Die *Rokushiki no kinpō* 六色の禁法, die wichtigsten peripheren Taburegeln, sind laut den „Bestimmungen für das Götteramt“ (*jingi-ryō*): Kein Beileidsbesuch im Haus eines Verstorbenen, kein Krankenbesuch, kein Fleischkonsum, keine Todesstrafe fällen, keine Strafe für ein Verbrechen festsetzen, keine Musik hören (SJ: 215).

²⁷ Auch im Jōdo-Buddhismus gebräuchlicher Terminus.

2.3. Rituelle Orte, Himmel und Erde, Yin und Yang

F16: Was sind Weiheplatz und Weihehof ?

A16: Weiheplatz (*saijō* 齋場) ist der Kultplatz²⁸ der Inneren Reinheit, auch „Innerer Platz“ genannt. Weihehof (*saitei* 齋底) ist der Kultplatz der Äußeren Reinheit, auch „Äußerer Platz“ genannt. Daher die Formel:

Weiheplatz, Innerer Platz, das ist Innere Reinheit.

Weihehof, Äußerer Platz, das ist Äußere Reinheit.

F17: Was bedeuten [die Begriffe] *yuki* und *suki*?

A17: *Yuki*-Götterhalle, *suki*-Götterhalle, das sind die ursprünglichen Bezeichnungen für Kultstätten (*dōjō*), zu denen die Götter des Himmels und der Erde herab gerufen wurden.

Daher die Formel:

Die *Yuki*-Halle ist der Weiheplatz (*saijō*) der Himmlischen Götter.

Die *Suki*-Halle ist der Weiheplatz der Irdischen Götter.

Ich fasse *saijō* und *saitei* als konkrete Beispiele für „Inneren“ und „Äußeren Platz“ auf. Ihre genaue Unterscheidung blieb mir jedoch bislang unklar.²⁹ „Innerer“ und „Äußerer Platz“ wiederholen jedenfalls das exo/esoterische Schema auf räumlicher Ebene.

Ohne explizit genannt zu werden, evoziert die Erwähnung von *saijō* offenbar die Assoziation *Daijō-sai*, wo *yuki* und *suki* eine Rolle spielen.³⁰

In der Formel baut Kane-tomo eine Brücke zwischen den Begriffspaaren *yuki/suki* und Himmel/ Erde.

²⁸ *Dōjō* 道場. In Buddhismus und Taoismus generelle Bezeichnung für den Ort von Übungen und Exeziten, im esoterischen Buddhismus aber speziell Ort eines Rituals, zu dem eine Gottheit herabgerufen wird.

²⁹ Takao Yoshimasa weist auf eine Passage der Yoshida Quelle *In'yō gyōgi* (Yin Yang Zeremonien) hin, die besagt, daß der Opferreis und das „*taigen*-Wasser“ [von Yoshida Zeremonien] „im Weihehof (*saitei*) der beiden Götterhallen“ entsorgt werden sollen (Takao 1993: 126–127). „Weihehof“ könnte demnach ein peripheres Areal im Zeremonialbereichs des Yoshida Shinto gewesen sein.

³⁰ Das *Daijōsai*, das Große Fest der [Ersten] Reisverkostung, ist ein wesentlicher Bestandteil der kaiserlichen Thronbesteigungszeremonien, im Zuge dessen der neue Tenno den Göttern Reis entbietet. Es wird dabei ein temporärer Weiheplatz (*saijō*!) errichtet. *Yuki* und *suki*, Worte von umstrittener etymologischer Herkunft, bezeichnen eigentlich die durch Divination ermittelten Provinzen, aus denen der Reis für das *Daijōsai* in die Hauptstadt gebracht wird. Entsprechend werden bei der Feier zwei temporäre Hallen, *yuki-den* und *suki-den*, errichtet (s. dazu *Engi-shiki* 7, Bock 1972: 27–56).

mel und Erde und von Yin und Yang.³² Sie sind das Modell (*honzō* 本像) des Inneren und Äußeren Schreins [von Ise], sie sind Ausdruck des Inneren und Äußeren Himmels, sie sind die Siegelzeichen 印文, die im Inneren der Erde und am Grunde des Meeres [eingeschrieben sind].

Daher die Formel:

Yuki, Urahn, Urbild des Himmels.

Suki, Urquelle, Urbild der Erde.

F20: Lassen sich diese beiden Altäre sowohl am Inneren wie auch am Äußeren Platz finden?

A20: *Yuki* und *Suki* Schrein errichtet man sowohl am Inneren als auch am Äußeren Platz. Die beiden Altäre *Bansō* und *Shogen* aber sind nur auf den Inneren Kultplatz (*naidōjō*) beschränkt. Daher die Formel:

Yuki und *Suki* für Außen und Innen,
Bansō und *Shogen* auf Innen beschränkt.

Erde, bzw. Yin und Yang.

Kanetomos „Erklärung“ folgt hier dem von ihm analysierten Muster des „*Ryōbu-shūgō Shinto*“ (A3), fügt dem Ganzen aber noch ein weiteres Begriffspaar, *bansō-dan* und *shogen-dan* hinzu.

Diese Frage führt zur Unterscheidung Weiheplatz/ Weihehof, bzw. Innerer und Äußerer Ort zurück. Sie macht implizit deutlich, daß sich die Gegensätze Außen/ Innen (bzw. Offen/ Geheim) und *yuki/ suki* (bzw. Yin/ Yang, Erde/ Himmel, etc.) nicht aufeinander reduzieren lassen.³³

Es zeichnet sich immer deutlicher ab, daß der „Äußere Ort“ mit der „Offenen Lehre“ in Beziehung steht, also durchaus bekannte Elemente der traditionellen einheimischen Religion umfaßt und sie allenfalls in einen neuen Sinn- und Ordnungszusammenhang stellt, während der „Innere Ort“ den Bereich der „Geheimen Lehre“ darstellt, dessen Elemente bislang noch niemandem außerhalb der Yuiitsu Tradition zugänglich und erfahrbar waren.

³² Dieser Satz dient Takao Yoshimasa als paradigmatisches Beispiel für seine These, daß der Yoshida Shinto in seinem Inneren, d.h. seinem „geheimen Teil“ dem esoterischen Buddhismus verpflichtet sei, äußerlich, d.h. in seinem „offenen Teil“, dem traditionellen Shinto, und daß dem Taoismus eine Art Mittlerfunktion zwischen beiden zukäme (Takao 1993: 128–129). Ich stimme dieser allgemeinen Einschätzung Takaos uneingeschränkt zu.

³³ Das *Daijōsai* (das Kanetomo als einem der hauptverantwortlichen Funktionsträger des höfischen Ritualwesens sicherlich wohl geläufig war) könnte in der Tat für dieses doppelt duale räumliche Schema Modell gestanden haben. Beim *Daijōsai* gibt es nämlich ebenfalls einen Inneren und einen Äußeren Bereich, der jeweils in zwei Hälften geteilt ist. Die beiden Hälften sind mit den Begriffen *yuki* und *suki*, bzw. links und rechts codiert.

2.4. Rituelle Formeln

- | | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>F21: Was bedeutet es, daß man die Opferfeiern des Äußeren Ortes <i>shi</i> 祀, <i>sai</i> 祭 und <i>kyō</i> 享 nennt?</p> | |
| <p>A21: Die Opferfeiern der Himmlischen Götter heißen <i>shi</i>, die Feiern für die Irdischen Götter heißen <i>sai</i>, die Feiern für die Menschen-Geister (<i>jinki</i> 人鬼) heißen <i>kyō</i>. Daher die Formel:</p> <p style="padding-left: 20px;"><i>Shin</i> 神, <i>gi</i> 祇, <i>ki</i> 鬼: Das sind die spirituellen Namen (<i>reigō</i> 霊号) der Drei Daseinsformen.</p> <p style="padding-left: 20px;"><i>Shi</i>, <i>sai</i>, <i>kyō</i>: das sind die zeremoniellen Opfer (<i>reiten</i> 礼奠) dieser drei Arten von Göttern.³⁴</p> | <p>In dieser arglosen Auskunft wird die lange Folge triadischer Transformationen vorweggenommen, die weiter unten ins Zentrum des Textes rückt. Wie an dieser Stelle erkennbar, stellt die taoistische Vorstellung der Drei Daseinsformen Himmel, Erde, Mensch die Grundlage dieser triadischen Konzepte dar.</p> |

2.4.1. *Takamagahara*: Gebetsformel des äußeren, offenen Bereichs

- | | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|
| <p>F22: Was für Opfer, Bittgebete und liturgische Texte (<i>keibyaku saimon</i> 啓白祭文) verwendet man am Äußeren Platz?</p> | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|

³⁴ Die drei Begriffe entsprechen der Klassifikation religiöser Zeremonien in der Tang-zeitlichen Rechtsprechung, wurden allerdings – im Gegensatz zu den entsprechenden Kategorien von Göttern – nicht mit in den Taihō Kodex übernommen (Kuroda 1981: 8). Zu entsprechenden Yoshida Riten s. ST (7/9: 215). In dem dort enthaltenen Abschnitt zu den drei Typen von Feiern aus dem Werk *Jisōhō naiden sōan* (wahrscheinlich von Yoshida Kanemigi) steht neben den einzelnen Zeichen links die jeweilige *on*-Lesung (*shi-sai-kyō*), rechts jedoch einheitlich die *kun*-Lesung *matsuri*. Weiter heißt es: „Der spirituelle Namen des Himmels (*ten no reigō*) ist *shin* (神 + *furigana*), der spirituelle Namen der Erde ist 祇 *gi*, der spirituelle Namen des Menschen ist *ki* 鬼.“ Und als Anmerkung zu *ki*: „Entweder *kon* 魂 oder *haku* 魄 genannt.“ *Ki* darf hier also nicht als *oni* oder „Dämon“ im engeren, „bösen“ Sinne verstanden werden, sondern als „Seelengeist“ (*tamashii*). Feiern für „Menschen-Geister“ sind also im wesentlichen Ahnen-, bzw. Begräbnisfeiern, die im Shinto zur Zeit Kanetomos nicht existierten, vom Yoshida Shinto allerdings nach und nach entwickelt wurden. Es wäre möglich, daß Kanetomos Aktualisierung der „Feiern für die Menschen-Geister“ der Legitimation einer shintoistischen Ahnenverehrung diene.

- A22: Man verwendet die liturgischen Texte (*sai-mon*), die in den die Götter betreffenden Abschnitten des *Engi-shiki* zu finden sind, also die *norito*. Auch die liturgischen Texte zum Schutz der diversen Gebäude des Kaiserpalastes, seiner Tore und Brunnen, sowie für die Feste zu den Vier Jahreszeiten sind alle den *Engi-shiki* zu entnehmen. Sie werden dort anlässlich der jahreszeitlichen Festlichkeiten im Kaiserpalast erwähnt. Dies sind die Zereemonien der Äußeren Reinheit innerhalb des ursprünglichen Weges der irdischen und himmlischen Götter (*konpon jingidō*).
- F23: Welche Bedeutung hat es, daß sich in allen *norito* der *Engi-shiki* die drei Zeichen 高天原 „*takamagahara*“³⁵ finden?
- A23: (a) Es handelt sich hier um ein Mysterium, das innerhalb der vierstufigen Rangfolge des Geheimen³⁶ den dritten Rang einnimmt und darum nicht einfach ausgesprochen werden kann. Allerdings handelt es sich um einen wichtigen Begriff unseres Shinto, über den unsere Landsleute Bescheid wissen sollten. Deshalb wollen wir seine Bedeutung kurz umreißen:
- (b) *Takamagahara*, das ist das unmittelbare Wort der Götter, das erste Wort, das dem Einen Qi entsprang (*ikki hatsudō*). Deshalb sind
- Kanetomo, dessen Familienprestige sich ja u.a. aus den *Engi-shiki* ableitet, ist natürlich durchaus auf Wahrung des traditionellen Hofzeremoniells bedacht. Wohlgemerkt bezieht er sich dabei nur auf „äußere“, also allgemein erfahrbare, „exoterische“ Rituale.
- Im übrigen dient diese Passage als Überleitung zu einem neuen Thema: „*norito* - Takamagahara“.
- (a) Kanetomo kommt weiter unten noch einmal ausführlich auf dieses Mysterien-Schema zu sprechen (s. A67).
- (b) Er übernimmt hier das buddhistische Dogma von der Ursprünglichkeit des Zeichens „A“, ³⁷ legt ihm aber eine noch ursprünglichere Zeichenkombination, nämlich „*takamagahara*“, zugrunde.

³⁵ Hohe-Himmels-Gefilde, Wohnort der Himmlischen Götter. Tatsächlich wird der Ausdruck in vielen, nicht aber in allen *norito* der *Engi-shiki* erwähnt. (Vgl. Bock 1972: 65ff.)

³⁶ Im esoterischen Shingon-Buddhismus fallen sämtliche Interpretationen der Dinge in vier Kategorien: *Sairyaku* 浅略 seichte Abkürzung, *shinpi* 神秘 – Mysterium, *hichū shinpi* 秘中神秘 und *hibichū shinpi* 秘秘中神秘 – Mysterium des Geheimen und des Geheim-Geheimen (NST 19: 216, Anm.). Analog auch Kanetomo (s.u.).

³⁷ „As a good Buddhist, Kanetomo believed that the cosmos was the result of sound production, and that it was structured like language“ (Grapard 1992b: 142, Anm. 10).

seine drei Zeichen die Samenzeichen (*shūji* 種子), welche die siebenundvierzig Laute [des japanischen Alphabets] hervorbrachten. [Sie] sind die Mutterzeichen des ursprünglichen, nicht-gezeugten Zeichens „A“ (*a-ji honpu-shō*), der Ursprung aller *dhāraṇī*. Sie sind das Höchste der Sprache, der Herzensgrund aller Phänomene, die Quelle aller Taten.

2.4.2. *Mujō reihō shintō kaji*: Formel des geheimen, inneren Bereichs

F24: In allen Bitten und Anreden der Gottheiten bei den Riten des Inneren Platzes fallen am Anfang die Worte „*mujō reihō shintō kaji*“.³⁸ Müßte sich [dieser Ausdruck] nicht in verschiedene Bedeutungen unterteilen lassen?

A24: Grob gesprochen gibt es da drei Bedeutungen:

- ▷ Als erstes wollen wir die Bedeutung der vier Zeichen „un“-„übertreffliche“ „Geist“-„Schätze“ (*mujō reihō*) erläutern. ⟨Im folgenden gibt es dazu zehn Unterabschnitte.⟩
- ▷ Zweitens, die Bedeutung der zwei Zeichen „*shin*“-„*tō*“. ⟨Im folgenden dazu fünf Unterabschnitte.⟩
- ▷ Und drittens die Bedeutung von „*kaji*-Kraft“. ⟨[Unter diesem Stichwort] besprechen wir im folgenden die Bedeutungen der „Drei Wunder“ (*sanmyō*) und der „Drei Taten“ (*sangyō*), dabei klären wir auch die „Dreierlei [Schätze des Leibes]“ (*sanshu* 三種), die „Fünf Phasen“ (*gogyō* 五行) und die „Fünf Elemente“ (*godai* 五大).⟩

Formal beinhaltet diese Antwort eine Parallele zur vorhergehenden: Kanetomo setzt den „exoterischen“ *norito* mit ihrem immer wieder kehrenden „*takamagahara*“, die esoterischen Gebete seines Yuiitsu Shinto entgegen, die alle die Formel *mujō reihō shintō kaji* enthalten.

Zugleich leitet er aus dieser Formel ein Fülle von Auslegungen ab, die bis in den Kern seiner Lehre hineinführen: A24 stellt daher so etwas wie ein Inhaltsverzeichnis der nun folgenden Einführung in die „inneren“ Lehren des Yuiitsu Shinto dar.

³⁸ Wtl.: „*Kaji* des Götterwegs der Unübertrefflichen Geist-Schätze“.

2.4.3. Unübertreffliche Geist-Schätze

- F25: Was versteht man unter „Unübertreffliche Geist-Schätze“ (*mujō reihō*)?
- A25: Man kann dies erklären, indem man sich eines Vergleichs mit dem Buddhismus bedient. Dann lautet die Antwort: Es verhält sich [mit dieser Formel] genau so, wie wenn [die Buddhisten in ihren Gebeten die Formel] *shishin hotsugan*³⁹ sprechen.
- F26: Darüber muß es doch noch mehr zu sagen geben.
- A26: „Unübertrefflich“ ist ein ehrenvoller Ausdruck für Takamagahara. Es ist die Himmels-[sphäre] des Großen Pols.⁴⁰
- Großer Pol, das ist der Name der wunderbaren Wolke am äußersten Punkt des Weltalls. Über diesen dreimal klaren Himmel sagt der *Leitfaden vom Urgeist des Polarsterns*: „Über der Welt der Nicht-Form gibt es den Himmel der Drei Reinen.“⁴¹
- Mujō reihō shintō kaji* hat also eine ähnliche formale Funktion wie die genannte buddhistische Formel (Einleitung, bzw. Abschluß von Gebeten). Dieser sachlich-funktionalen Charakterisierung folgt im weiteren die esoterische Interpretation.
- Kanetomo greift hier auf taoistische Konzepte aus dem Bereich des Polarsternglaubens zurück (vgl. A11), um sie über die höchsten metaphysischen Bereiche des Buddhismus (Welt der Nicht-Form) zu stellen, und identifiziert sie zugleich mit Takamagahara.

³⁹ 至心発願 – in etwa: „Aus tiefstem Herzen bitten wir ...“. Stehende Formel am Beginn von Bittgebeten. (Ishida 1970: 145). *Hotsugan-bun* ist ein *terminus technicus* für jenen Teil eines buddhistischen Gottesdienstes, in dem die Bitten des Spenders vorgetragen werden (BGDJ: 1256).

⁴⁰ Der „Große Pol“ (*taikyoku*) gilt bereits im *Yijing* als der Ursprung von Yin und Yang und spielt auch im Watarai Shinto (z.B. *Ruisō jingi hongon*, NST: 217) eine Rolle.

⁴¹ Der *Leitfaden vom Urgeist des Polarsterns* (*Hokuto genreikyō*) wurde lange für ein Phantasieprodukt gehalten, existiert jedoch in Form eines Yoshida-shintoistischen Kommentars zum taoistischen Kanon (*Dōzō*). Genau genommen existieren mehrere Werke dieses oder ähnlichen Titels, bei denen es sich um teilweise modifizierte Abschriften von Kommentaren zum taoistischen Kanon durch Yoshida Kanetomo handelt. Sugahara Shinkai (1996: 247–276) hat Abschriften und Originale eingehend analysiert. Sein Textvergleich dokumentiert, wie Kanetomo bewußte Eingriffe und Veränderungen des taoistischen Originaltexts keineswegs scheute, wie er andererseits aber doch nach Maßgabe auf vorhandene Originaltexte zurückgriff.

- Daher die Formel:
- Der Große Pol ist Perlenrein, höchstes Rein, größtes Rein.
- Der Unübertrefflich Größte Pol, das ist Takamagahara.
- F27: Was ist „Geist“ (*rei* 霊)?
- A27: „Geist“, das sind sämtliche Götter, das sind die Lebens-Geister (*seirei* 精霊) aller belebten und unbelebten Dinge. Daher die Formel:
- Unbelebtes und Belebtes, Berge, Flüsse und Kontinente:
- Alle Erscheinungen des Weltalls sind göttliche Geister (*shinrei* 神霊).
- F28: Was ist „Schatz“ (*hō* 宝)?
- A28: „Schatz“, das sind die zehnerlei uns von den Göttern übertragenen Götterschätze. Es sind Geist-Schätze, die uns zur Ausübung der Wahren Wunderbaren Praxis verhelfen. Daher die Formel:
- Die Zehn Götterschätze –
die Zehn Guten Taten der Zehn Welten;⁴²
die Zehn Stadien der Zehn Herzen.⁴³
- ra. Ein klassisches Beispiel für die Verwendung des Taoismus als Übertragungsmedium von Buddhismus und Shinto (vgl. Takao 1993).
- Diese Frage kehrt zum Ausdruck *mujō reihō* zurück.
- In Darstellungen wie dieser verschmilzt die Vorstellung, daß etwas „Geist“ ist, mit der Vorstellung, daß etwas „Geist“ hat. Komposita von Geist wie *seirei* oder *shinrei* werden offenbar synonym verwendet (s. a. *Shintō tai*).
- (... *mujō reihō*)
- Die Zehn Götterschätze werden in der Formel als Schritte auf dem Weg zu spiritueller Vollkommenheit definiert. Es scheint sich um eine Serie ritueller Übungen zu handeln, durch die man ein Stadium erreicht, in dem sich Wün-

„Drei Reine“ ist ein Synonym für die wichtigsten Gottheiten des taoistischen Ritualwesens: Yuanshi tianzun (元始天尊, der Himmelsehrwürdige des Uranfangs), Tao-jun (道君, Herrscher Tao) und Taishang Lao-jun (太上老君, Höchster Herrscher Lao). Sie sind vergöttlichte Schutzpatrone der drei großen Teile des taoistischen Kanons, werden aber auch mit den „Drei Einen“ (*sanyi*), bzw. den „Drei Uranfängen“ (*sanyuan*) in Verbindung gebracht (Robinet 1995: 35).

⁴² Die Begriffe stammen aus der buddhistischen Morallehre und der buddhistischen Kosmologie (die Zehn Welten sind die sechs Bereiche der Wiedergeburten und die darüberliegenden Bereiche der Buddhaschaft).

⁴³ Beide Komposita spielen in der 52stufigen Rangfolge, die zum erleuchteten Stadium eines Bodhisattva führt, eine Rolle. Der Terminus „Zehn Herzen“ (*jisshin* 十心, auch 十信) bezeichnet die Ränge 1–10, „Zehn Stadien“ (*jūjū* 十住) die Ränge

Ein jedes erfüllt (*enman*),
ein jedes vollendet (*jōju*),
und alles entspricht unseren Wünschen
(*nyoi kannō*).

F29: Haben diese Geistschätze eine materielle Gestalt (*jittai* 実体)?

A29: Das dritte Buch des *Sendai kuji hongi* besagt:

Die Himmlische Ahnherrin übergab [ihrem Enkel] zehn Himmlische Glücksschätze. Es waren dies ein Spiegel-des-Meeres, ein Spiegel-der-Küste, ein acht Spannen Schwert, ein Lebens-Stein (*ikutama*), ein Todes-Stein (*makarutama*), ein Stein-der-Fülle (*tarutama*), ein Stein-der-Umkehr (*michikaeshi tama*), ein Schlangen-Band (*ja no hire*),⁴⁴ ein Bienen-Band (*hachi no hire*), ein Band mannigfacher Dinge (*shinajina no mono no hire*). Die himmlische Ahnherrin erklärte und sprach: „Wenn eine Stelle schmerzt, so nimm diese Zehn Schätze. Zähle eins, zwei, drei, vier, fünf, sechs, sieben, acht, neun, zehn, und schüttle sie (*furuhe*), indem du sie hin und her schwenkst. Wenn man solchermaßen verfährt, kann man Tote ins Leben zurückholen.“ Dies ist also der Ursprung des *furu*-Spruchs.⁴⁵
(Ende des Zitats.)

sche von selbst erfüllen.

Die Termini *enman*, *jōju* und *kannō* werden hier quasi versuchsweise eingeführt. Sie spielen weiter unten noch eine Rolle (A33; A49–A51).

Die Zehn Schätze des *Kuji hongi*, die Kanetomo anhand eines wörtlichen Zitats hier vorstellt, spielten im esoterischen Shinto des Mittelalters tatsächlich eine den Drei Throninsignien vergleichbare Rolle (vgl. Anm. 45).

11–20 (BGD: 539–540 und 654). Wie schon Ishibashi und Dumoulin (1942: 199) anmerken, könnte Kanetomos Begriffswahl aber auch von Kūkais Lehre der zehn Erleuchtungsstufen (*jūjūshinron* 十住心論) inspiriert worden sein.

⁴⁴ *Hire* ist ein langes dünnes Stoffstück, dem im Altertum offenbar magische Kräfte zugemessen wurden (NKD 17: 208).

⁴⁵ Wörtliches Zitat aus dem *Sendai kuji hongi*, Beginn des dritten Abschnitts: *Ursprünglicher Bericht über die Himmlischen Götter* (ST *koten-hen* 8: 41–42). Die Stelle entspricht dem Beginn von Abschnitt 2 des *Nihon shoki*, wo von den Vorbereitungen für die Herabkunft des Himmlischen Enkels die Rede ist. (*Nihon shoki* – NKBT 67: 146; *Kojiki* – NST 1: 97). Anstelle der Zehn Schätze lassen sich in *Kojiki* und *Nihon shoki* allerdings nur Drei Schätze finden.

Über die Zehn Schätze und den „*furu*-Spruch“ erfährt man in der Ryōbu Shinto Schrift *Reikiki* Genaueres. Es handelt sich bei letzterem um einen magischen Spruch, bzw. ein shintoistisches Mantra, das im *Reikiki* sogar in Sanskrit wiedergegeben wird. Verschiedene, wahrscheinlich bewußte Falschlesungen des Textes führten zu

→

F30:	An welchem Ort sind diese materiellen Objekte (<i>jittai</i>) nunmehr aufbewahrt?	
A30:	Es sind dies die Geist-Schätze, welche die höchste Zier (<i>shōgon</i>) des Inneren Platzes (<i>naijō</i>) darstellen.	Demnach befinden sie sich offenbar im Saijōsho, dem Allerheiligsten des Yuiitsu Shinto.
F31:	Was sind die Dreierlei Kaiserlichen Geist-Schätze (<i>tenshi sanshu no reihō</i>)?	
A31:	Der erste ist der göttliche Spiegel des Naishidokoro. Der zweite ist das Edle Schwert Kusanagi, der dritte, das sind Yasaka-Juwelen (<i>shinji no yasakani</i>). ⁴⁶	Die Angaben zu den Drei Throninsignien des Tennō gehen mit deren üblicher Beschreibung konform.

weiteren Mantras in den verschiedenen esoterischen Richtungen des mittelalterlichen Shinto (Teeuwen 1996: 92).

Das *Reikiki* ordnet überdies den einzelnen Schätzen verschiedene esoterische Attribute zu. Es heißt dort:

1. Ein Spiegel des Meeres (Zeichen des Himmels in Form der Fünf Räder (= Fünf Elemente). [*Shintai* von] Toyouke-kōtaijin.)
2. Ein Spiegel der Küste (*mae-tsu-kagami*) (Zeichen der Erde in runder Form. Äußerer Rand in Form von acht Handbreiten (*yata*). [*Shintai* von] Amaterasu-kōtaijin.)
3. Ein Acht-Spannen-Schwert (Ame-no-mura-kumo Schwert = Kusanagi Schwert. Offenbart sich in achtblättriger Gestalt.)
4. Ein Lebens-Stein (*ikitama*) (Wunschjuwel – Feuer-Perle)
5. Ein Todes-Stein (*naoshi-no-tama*) (Wunschjuwel – Wasser-Perle)
6. Ein Stein-der-Fülle (*tari-tama*) (Offenbart Zeichen oberhalb eines Textes.)
7. Ein Umkehr-Stein (Offenbart Zeichen unterhalb eines Textes.)
8. Ein Riesenschlangen-Band (*orochi-no-hire*) (Ursprung der Maulbeerbast-Fäden (*yufu*). Offenbart die Zeichen in weißer Farbe.)
9. Ein Bienen-Band (Offenbart das Zeichen „eins“.)
10. Ein Band allerlei Dinge (Schatz-Krone.)

(NST 19: 74–75)

Schätze 2 und 3 sind also nach dem *Reikiki* Teile der Drei Throninsignien.

⁴⁶ Die Drei Throninsignien wurden ursprünglich im Kaiserpalast aufbewahrt, teilweise aber schon in frühgeschichtlicher Zeit (Suijin Tenno) in andere Schreine transferiert. Der Spiegel kam beispielsweise nach Ise. Er war Teil jener „Götterschätze“, von denen Kanetomo im Jahr 1489 (nach der Abfassung des MY) behauptete, sie seien von Ise zu seinem Schrein geflogen.

F32: Sind die Dreierlei Schätze und die Zehn Schätze identisch oder verschieden?

A32: Sie sind verschieden. Das zweite Buch des *Nihon shoki* besagt:

Amaterasu-no-ōmikami gab Amatsuhiko-hikoho-no-ninigi-no-mikoto die Krummjuwelen (*magatama*) Yasaka-ni, den Spiegel Yata und das Schwert Kusanagi. (Ende des Zitats.)

Das sind die Dreierlei Schätze.

F33: Dann verhalten sich die Zehn Schätze und die Drei Schätze wie Relativ und Absolut (*gon-jitsu* 権実),⁴⁷ oder wie Besser und Schlechter?

A33: (a) Wie Relativ und Absolut wohl, aber nicht wie Besser und Schlechter. Die Zehn Schätze sind Geist-Schätze, mit denen alle zehn Welten ausgestattet sind. Sie sind etwas Relatives und offenbaren das Absolute (*gon ni shite jitsu o arawasu*).

(b) Die Drei Schätze [hingegen], das sind:

- ▷ erstens, der Geist (*rei*) der Erfüllung (*enman*) der Zehn Schätze – das ist der Yata-Spiegel;
- ▷ zweitens der Schatz (*hō*) der [Willens]-Entsprechung (*kannō*) der Zehn Schätze – das sind die Yasakani-Krummjuwelen;
- ▷ und drittens die *kaji* [Kraft] der Vollendung (*jōju*) der Zehn Schätze – das ist das Schwert Kusanagi.

Sie sind also das Absolute, das mit dem Relativen einhergeht (*jitsu ni shite gon o sonau*).

Deshalb gibt es zwar Relativ/Absolut aber nicht Besser/Schlechter. Die spirituelle Kraft der Zehn Schätze und Drei Schätze, das sind letztlich die göttlichen Schätze, die zur Herr-

Mögliche Interpretation: (a) Wenn, wie oben angedeutet (A28), die Zehn Schätze eigentlich durch spirituelle Übung erworbene Stadien der Vollkommenheit sind, so sind die entsprechenden Gegenstände nur Repräsentanten (*gon*) dieser Stadien. (b) Die Drei Schätze sind hingegen magische Gegenstände, die (auch ohne spirituelle Übung?) die Potenz der Zehn Schätze enthalten. Diese komplizierte Konstruktion stellt wohl auch ein Modell des idealen Verhältnisses zwischen Tenno und Yoshida Priester aus der Sicht Kanetomos dar (siehe dazu Kap. 6).

NB: Man beachte, daß Teile der Formel *mujō reihō shintō kaji* in die Erläuterung (b) eingewoben sind

⁴⁷ *Gon-jitsu*, auch mit „vorläufig-wahrhaftig“, etc. zu übersetzen, entspricht der buddhistischen Doktrin, daß Mittel von relativer Gültigkeit (*upāya*) nötig sind, um die Menschen zur absoluten Wahrheit zu führen.

schaft (*tōgyo*) ermächtigen und die man (c) *himorogi no iwasaka*⁴⁸ nennt. Das sind die Unübertrefflichen Geist-Schätze. Daher die Formel:

Erfüllung, Entsprechung und Vollendung
der Zehn Schätze

ergeben zusammen die Drei Schätze; die
ersten zehn, die letzten drei.

Sie sind *himorogi*, sie sind die Unübertreff-
lichen Geist-Schätze (*mujō reihō*).

F34: Wie kann man [die Existenz] der Unübertreff-
lichen Geist-Schätze nachweisen?

A34: Es sind dies die Geist-Siegel (*reishi* 霊璽), die
innerhalb des Einen und Einzigen Shinto
weitergegeben werden. Im zweiten Band des
Nihon shoki über das Götterzeitalter heißt es
dazu:

Ame-no-koyane-no-mikoto ist der Urheber
(*sōgen*!) der Feiern für die Götter. Takami-musubi-
no-mikoto sprach: „Ich will nun *himorogi* und
iwasaka errichten, um so meinen Enkel zu feiern.
Ihr aber, Ame-no-koyane-no-mikoto und Ama-tsu-
futomama-no-mikoto, sollt *himorogi* nehmen und
hinunter in das Land-inmitten-der-Schilfgürtel
[[Japan]] bringen.“ (Ende des Zitats)⁴⁹

Dieses *himorogi* ist das Erbstück, das die
Nachkommen von Ame-no-koyane-no-miko-
to in direkter, ungebrochener Linie übertragen
bekommen haben.

(vgl. A28; A49–51).

(c) Kanetomo definiert den
rätselhaften mythologi-
schen Begriff *himorogi no
iwasaka* kurzerhand als
Sammelbezeichnung für
die Schätze der Amaterasu.
Dies wird in der nächsten
Antwort noch einmal aus-
drücklich betont.

Reishi ist ein Terminus, der
für gewöhnlich die Thron-
insignien bezeichnet. Hier
also wohl die materiell ex-
istierende Form der Zehn
Schätze im „Inneren Platz“,
sprich die Heiligtümer des
Saijōsho.

Das *Nihongi*-Zitat begrün-
det den traditionellen Füh-
rungsanspruch der Priester-
familie Nakatomi (und da-
mit auch der Urabe – s.
A71), die sowohl ihr Amt
als auch ihre Herkunft von
Ame-no-koyane herleitet.
Kanetomo baut diesen An-
spruch hier allerdings in

⁴⁸ Über die ursprüngliche Bedeutung dieses mythologischen Begriffspaares läßt sich nur spekulieren. *Iwasaka*, Felsumgrenzung, bedeutet in den Mythen manchmal den Sitz der Götter oder allgemein Kultstätte. *Himorogi* ist heute die Bezeichnung für temporäre Kultstätten, die meist nur von vier Stäben und einem Seil umgeben sind und in deren Mitte ein Sakaki-Zweig steht. In den Mythen taucht der Begriff allerdings in der Episode von der Herabkunft des Himmlischen Enkels auf (s. das. *Nihongi*-Zitat in A34) und macht in der modernen Bedeutung nicht allzuviel Sinn (s. Aston: 81–82, Anm. 9; Naumann 1988: 101–102).

⁴⁹ NKBT 65: 152, Aston: 81–82.

einem bis dato unbekannten Maße aus.

Ende der Erläuterungen zum Ausdruck *mujō reihō*, Anfang der Erläuterungen zu *shintō*. Wie schon in F1 leitet die Frage nach „*shintō*“ einen neuen umfassenden Themenkomplex ein.

3. Triadische Konzeptionen in der Yuiitsu-Lehre

3.0. Vorbemerkung: *Shintō* als Synonym für göttliches Wirken

F35: Was gibt es Genaueres über *shintō* zu sagen?

(...*mujō reihō shintō kaji*)

A35: Diese Frage läßt sich auf zweifache Weise beantworten. Als erstes werden wir die beiden Zeichen *shin* 神 und *tō* 道 erklären; als zweites werden wir „Essenz“ (Körper), „Funktion“ und „Form“ von *shintō* erklären.

In keiner dieser Bedeutungen erscheint der Begriff *shintō* im Sinn von „Lehre“, wie er in den einleitenden Passagen verwendet wurde.

Die Aussage, das Kapitel „*shintō*“ bestehe aus fünf Unterabschnitten (s.o. A24), läßt sich rechtfertigen, wenn man die in A35 erwähnten „Bedeutungen“ zusammen zählt. Allerdings lassen sich die mit diesen Bedeutungen verbunden Unterabschnitte in der Folge nicht eindeutig von einander abgrenzen. Nach meiner Interpretation reichen die hier angesprochenen Themen bis zum Ende von Abschnitt 3 (A63).

F36: Was ist die Bedeutung der beiden Zeichen?

A36: *Shin*, das ist der Urgeist (*reisō* 靈宗) aller Dinge in Himmel und Erde. Deshalb heißt *shin* auch „das durch Yin und Yang nicht Festgelegte“.⁵⁰

Tō, der Weg, ist der Ursprung aller Tätigkeiten. Deshalb heißt es auch, daß *tō* nicht der gewöhnliche Weg sei.⁵¹ Folglich gibt es we-

„*Shintō*“ als weiteres Synonym für göttliche Urkraft, die einen doppelten Aspekt besitzt:

Ursubstanz, die alle Materie durchdringt,
Handlungsmuster (Tao),

⁵⁰ Nach dem *Yijing*. Siehe oben, A6, Anm. 13.

⁵¹ 道ハ常ノ道ニ非ず. Zitat des ersten Satzes des *Daodejing* (道可道非常道), der in klassischen westlichen Übersetzungen anders interpretiert wird als bei Kanetomo: „Der SINN, der sich aussprechen läßt, ist nicht der ewige SINN“ (Wilhelm 1996: 41). Man beachte die unterschiedliche Deutung des Zeichens 常: „gewöhnlich“, bzw. „ewig“.

der in der Sphäre des Leblosen (*kikai*) oder des Belebten (*shōkai*), noch des Beseelten (*ushin*) oder Unbeseelten (*mushin*), noch des Substanthaften (*uki*) oder Substanzlosen (*muki*) etwas, was nicht *shintō* wäre. Daher die Formel:

Shin (Gott), das ist das Herz (*shin* 心) aller Dinge.

Tō, das ist die Quelle aller Taten.

Belebtes und Unbelebtes aller Drei Welten

Ist letztlich einzig *shin-tō*.

F37: Was sind „Essenz“ (Körper), „Funktion“ und „Form“ [von *shintō*]? ⁵²

das allem Handeln zugrunde liegt.

„*Shintō*“ bedeutet nach dieser Definition also in etwa: Handlungs- und Seinsweise des Göttlichen.

Formal zielt diese Frage noch immer auf die Bedeutung von *shintō* in der Formel *mujō reihō shintō kaji* ab. Zugleich beginnt hier die Erläuterung der Innersten Lehre des Shinto und zwar in Form einer Reihe von Transformationen triadischer Konzeptionen. Dabei wird jedoch immer betont, daß diese Lehre sich organisch aus dem einen Wesen der ursprünglichen Gottheit ergibt. Die in F37 angesprochene Triade Essenz/ Funktion/ Form tritt im Verlauf dieses Abschnitts bald hinter die Triade Himmel/ Erde/ Mensch zurück.

„*Shin-tō*“ wird im übrigen auch in jenem *Shintō taii*, das der Yoshida Shinto Urabe Kanenao zuschreibt, auf ähnliche Weise erklärt: „Das Göttliche (*shin*), das sind nicht die gewöhnlichen *kami* (*tsune no kami*), sondern jene *kami*, die Himmel und Erde vorausgingen. Weg, das ist nicht der gewöhnliche Weg, sondern der Weg, der Himmel und Erde vorausgeht.“ (ST 7/8: 3)

⁵² Diese drei Begriffe bilden eine triadische Einheit, die im Buddhismus unter dem Überbegriff *sandai* 三大 (die Drei Großen) bekannt ist. Nach dem *Daijō kishin-ron* handelt es sich dabei um drei unterschiedliche Ausdrucks- oder Zustandsformen der Realität/ Wahrheit:

1. *Taidai* 体大 (Essenz): Das Wahre, Ewige, Absolute.
2. *Sōdai* 相大 (Form): Manifeste Phänomene, sichtbare Form von *taidai*.
3. *Yūdai* 用大 (Funktion): Aktiver, funktionaler Aspekt von *taidai*. Verantwortlich für das Streben nach Erleuchtung. (Nach JEBD: 278)

Es besteht jedoch keine Verbindlichkeit bezüglich dieser Definition. Im Shingon Buddhismus – und, wie wir sehen werden, auch bei Kanetomo – werden die *sandai* mit einer Triade aus dem liturgischen Bereich, den Drei Geheimnissen des Leibes, Wortes und Geistes (*sanmitsu*), verbunden.

- A37: „Essenz“, das sind die Drei Uranfänge (*san-gen*);⁵³ „Funktion“, das sind die Drei Wunder (*sanmyō*, 三妙); „Form“ das sind die Drei Taten (*sangyō* 三行).
- Symptomatisch für diese und weitere Traden: Die einzelnen Elemente stehen nicht gleichwertig neben einander, sondern die Elemente 2 und 3 sind eigentlich nur Aspekte des Elements 1.

3.1. Die Drei Uranfänge und die Drei Wunder

- F38: Was sind die Drei Uranfänge?
- A38: *Shintō*, das ist der Uranfang des Himmels, der Uranfang der Erde, der Uranfang des Menschen. Daher bezeichnet man [*shintō*] als die Drei Uranfänge.
- Shintō* = das, woraus Himmel, Erde und Mensch entstanden sind.
Himmel, Erde, Mensch = Götter, die diesen Bereichen innewohnen, also Himmelsgötter, irdische Götter, menschliche Götter.
- F39: Was sind die Drei Wunder?
- A39: *Shintō*, das sind die Wunder des Himmels, die Wunder der Erde, die Wunder des Menschen. Daher bezeichnet man [*shintō*] als die Drei Wunder. Man spricht auch von den Drei Bereichen (*sanbu*).
- Shintō* = die mysteriösen Eigenschaften oder Kräfte, die Himmel, Erde, Mensch zugesprochen werden.
Daß anstelle von „Drei Wundern“ auch von „Drei Bereichen“ gesprochen werden kann, schafft neue Assoziationspotentiale. Ein Beispiel für den „labyrinthischen Stil“ des MY.

⁵³ Im Gegensatz zum Deutschen gestattet das Japanische zweierlei Interpretationen dieses Begriffs: als Drei Uranfänge oder als den Uranfang der Drei [Daseinsformen]. Beide Interpretationsmöglichkeiten sind daher zu bedenken. Demnach ist *shintō* einerseits der „Uranfang der Drei“, also die Basis von Himmel, Erde und Mensch, andererseits ist er die „Drei Uranfänge“, also identisch mit Himmel, Erde und Mensch, welche den Beginn allen Lebens ermöglichen. Ähnliches gilt auch für die beiden anderen Begriffe. Je nach Kontext herrscht einmal die eine, einmal die andere Bedeutung vor, daher wurden auch manchmal Übersetzungen wie „der Uranfang der Drei“ gewählt.

Der formalen Argumentationsstruktur dieses Abschnitts entsprechend würde man hier die Frage nach den „Drei Taten“, dem sichtbaren Aspekt (*sōdai*) von *shintō*, erwarten. Diese Frage wird aber erst in F53 angeschnitten. Statt dessen ein längerer Exkurs zum Verhältnis „Drei Uranfänge“ und „Drei Wunder“.

3.1.1.1. Die Wunder von Himmel, Erde und Mensch

- | | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>F40: Was sind die Drei Bereiche?</p> <p>A40: (a) Die Wunder des Himmels nennt man den Bereich der Göttlichen Verwandlungen (<i>shinpen</i> 神変)⁵⁴; die Wunder der Erde nennt man den Bereich der Göttlichen Durchdringungen (<i>jinzū</i> 神通); die Wunder des Menschen nennt man den Bereich der Göttlichen Kräfte (<i>shinriki</i> 神力).⁵⁵</p> <p>(b) Weiters spricht man vom Wunder-Altar der Drei Bereiche (<i>sanbu no myōdan</i>).</p> | <p>(a) Die Drei Wunder sind also drei Kategorien von mysteriösen, göttlichen Phänomenen, die aber, wie wir noch sehen werden, nicht immer scharf voneinander getrennt werden können (vgl. A43–45).</p> <p>(b) Der Terminus schafft eine assoziative Verbindung zu den drei Altartypen des Yoshida Shinto (vgl. Kap. 5).</p> |
| <p>F41: Wie könnte man den Begriff „Wunder-Altar der Drei Bereiche“ erklären?</p> | <p>Der Originaltext läßt offen, ob letztlich der Himmel selbst der Altar ist, oder ob ein realer Gegenstand gemeint ist.</p> |
| <p>A41: Aus dem Himmel entsteht der Wunder-Altar der Göttlichen Verwandlungen, aus der Erde entsteht der Wunder-Altar der Göttlichen Durchdringungen, aus dem Menschen entsteht der Wunder-Altar der Göttlichen Kräfte.</p> | <p>Ein neuer, assoziationssträchtiger Ausdruck, dessen konkreter Sinngehalt mehrdeutig bleibt.</p> |
| <p>F42: Was aber ist der „Wunder-Altar von den Neun Bereichen der Drei Daseinsformen“ (<i>sansai kyūbu no myōdan</i>)?</p> | <p>Jeder Daseinsform entspricht eine Kategorie von Wundern, jede verfügt je-</p> |
| <p>A42: Die Göttlichen Verwandlungen des Himmels sind ausgestattet mit den beiden Wundern Durchdringung und Kraft. Die Göttlichen</p> | <p>Jeder Daseinsform entspricht eine Kategorie von Wundern, jede verfügt je-</p> |

⁵⁴ Vgl. den modern-japanischen Ausdruck *shinpen fushigi* für eine außergewöhnliche Veränderung.

⁵⁵ Die Termini „Verwandlung“ (*hen* 変) und „Durchdringung“ (*tsū* 通) tauchen besonders im *Yijing* häufig als spirituelle Kräfte auf (Takao 1993: 144–145). Man wird aber auch an buddhistische Konzepte wie etwa die *rokujinzū*, die sechs übernatürlichen Fähigkeiten eines Buddha oder Bodhisattva erinnert (s. z.B. Inagaki: 252).

Durchdringungen der Erde sind ausgestattet mit den beiden Wundern Verwandlung und Kraft. Die Göttlichen Kräfte des Menschen sind ausgestattet mit den beiden Wundern Verwandlung und Durchdringung. Daher die Formel:

Die Drei Uranfänge sind Himmel, Erde und Mensch.

Die Drei Wunder sind Wandlung, Durchdringung und Kraft.

Die Drei Daseinsformen sind jeweils mit [allen] Drei [Wundern] ausgestattet.

Deshalb spricht man vom Wunder-Altar der Neun Bereiche.

F43: Dem Himmel entspricht also Göttliche Verwandlung, der Erde Göttliche Durchdringung, dem Menschen Göttliche Kraft. Jeder [Uranfang] legt eine eigene Sphäre fest, nämlich die Drei Daseinsformen. Also sagt [die obige Formel]: „Die Drei Daseinsformen sind jeweils mit [allen] Drei [Wundern] ausgestattet. Deshalb spricht man vom Wunder-Altar der Neun Bereiche.“ Was aber versteht man [konkret] darunter?

A43: Das ist eine schwierige Frage. Jedoch: das Wesentliche⁵⁷ des Himmels, das sind die Göttlichen Verwandlungen. Kommt man nun auf die Drei Bereiche zu sprechen, mit denen er ausgestattet ist, so entsprechen die Sonne, der Mond und die Sternbilder den Göttlichen Verwandlungen des Himmels. Seine Göttlichen Durchdringungen sind Kälte und Hitze,

doch auch über die beiden anderen Kategorien. Daraus ergeben sich neun Untergruppen. Der „Wunder-Altar der Neun Bereiche“ umfaßt also alle Drei Daseinsformen, sprich das gesamte Universum.

Andererseits kann im Prinzip auch jeder Yoshida Altar als neunteiliger Wunder-Altar beschrieben werden. Auf eine derartige, sehr spezifische Bedeutung weist jedenfalls A52 hin.⁵⁶

Die Frage nach dem konkreten Erscheinungsbild der Neun Bereiche wird unbestimmt beantwortet: eine „schwierige Frage“.

Hier also tatsächlich eine etwas konkretere Aussage: Der Himmel, (bzw. die Himmlischen Gottheiten oder eine entsprechende Urgottheit) zeigt sich in Sonne, Mond und Sternen. Er ist verantwortlich für Tempera-

⁵⁶ Okada Shōji (1992: 29) bringt den Ausdruck „Neunteiliger Altar“ mit der neunteiligen *Sōgen* Zeremonie in Zusammenhang (s. Kap. 6.2.2.).

⁵⁷ Eigentlich „die große Tugendkraft“ (*daitoku*). Auf die Gefahr hin, einige feine Differenzierungen des Textes unter den Tisch zu kehren, habe ich der größeren Klarheit wegen diesen und die beiden korrespondierenden Begriffe der folgenden Antworten mit „das Wesentliche“ übersetzt.

- Monatsanfang und -ende, Tag und Nacht. Seine Göttlichen Kräfte sind Blitz und Donner, Wind und Regen.
- F44: Und was sind die Drei Bereiche der Erde?
- A44: Das Wesentliche⁵⁹ der Erde, das sind die Göttlichen Durchdringungen. Kommt man nun auf die Drei Bereiche zu sprechen, mit denen sie ausgestattet ist, so entsprechen Berge und Flüsse, weite Ebenen, Buchten und Meer den Kräften der Erde. Ihre Göttlichen Durchdringungen bestehen darin, daß Berge und Sümpfe von Qi (Nebeldämpfen?) durchzogen sind, daß die Gezeiten zu- und abnehmen, und daß das Qi (Luft? Atem?) zu allen Lebewesen befördert wird.⁶⁰ Ihre Göttlichen Verwandlungen sind das Austreiben der Zweige und Blätter der Pflanzen, das Aufblühen der Blüten, das Reifen der Frucht.
- F45: Was sind die Drei Bereiche des Menschen?
- A45: Das Wesentliche⁶¹ des Menschen, das ist die Göttliche Kraft. Kommt man nun auf die Drei Bereiche zu sprechen, mit denen er ausgestattet ist, so sind die Göttlichen Kräfte des Menschen Verneigung (*hai* 拝), Opfer (*kyō* 供) und Mūdra (*in* 印). Die Göttlichen Durchdringungen, das sind Lesen, Rezitieren und Vortragen. Die Göttlichen Verwandlungen, das
- tur und Zeit. Er übt Kräfte aus in Form von klimatischen Erscheinungen.⁵⁸
- Hier lassen sich die Wunder, bzw. die funktionalen Aspekte der Erde schwieriger nachvollziehen: Wieso wird beispielsweise Kraft mit so gegenständlichen Dingen wie Bergen und Flüssen, etc. wiedergegeben? Vielleicht müßte man ergänzen: Die Kräfte der Berge und Flüsse, also Vulkanausbrüche, etc.
- Die Wunder des Menschen sind also identisch mit den sogenannten Drei Geheimen Handlungen (*sanmitsu*) des esoterischen Buddhismus, bzw. den drei Kategorien rituellen Handelns (s.a. A61). NB: Aus dieser Stelle ergibt

⁵⁸ Takao Yoshimasa interpretiert auf Grundlage dieser Stelle *shinpen* als Erscheinungsform, *jinzū* als normale Aktivität und *shinriki* als außergewöhnliche Aktivität (Takao1993: 75). So bestechend diese Interpretation auf den ersten Blick scheint, so wenig läßt sie sich auf die Bereiche Erde und Mensch anwenden.

⁵⁹ *taikō* 大綱, „das große Seil“; auch „Hauptsache“ (NKD 12: 540).

⁶⁰ Siehe auch Kanetomos *Shintō taii* (S. 296): Dort unterscheidet Kanetomo drei Arten von Göttern. Der Erde zugeordnet sind sog. *takushin* („Boten-Götter“), die mehr oder weniger passiv sind. Sie sind gefühllos, befinden sich etwa in Pflanzen, sind für Wachstumsvorgänge verantwortlich und eine ihrer Aufgaben besteht darin, Qi zu den Lebewesen (*banbutsu*) zu transportieren (ST 7/8: 14).

⁶¹ *taitei* 大底, „die große Grundlage“; auch „Hauptsache“ (NKD 12: 597).

- sind Meditation, Visualisierung und Vorstellung.
- F46: Innerhalb der Neun Altäre gibt es doch noch einmal jeweils drei Unterarten. Wenn dem so ist, müßte man dreimal die Neun nehmen und erhält 27. Welche Unterteilungen lassen sich in diesem Sinne aufstellen?
- A46: Zu diesem Punkt gibt es tatsächlich noch genauere Einzelheiten. Nimmt man beispielsweise drei mal drei, so ergibt sich neun. Deshalb unterteilt sich der Himmel in neun Himmel[sphären]; die Erde in neun Provinzen (*kyūshū*);⁶² und bei den Menschen gibt es die Neun Öffnungen.⁶³ Nimmt man neun mal drei ergibt sich 27. Dies sind die 27 Sternbilder des Himmels.⁶⁴ Noch einmal mal drei genommen erhält man 81. Zieht man davon die Neun Paläste des Himmels⁶⁵ ab, ergibt sich 72. Dies sind die 72 Klimaperioden (*kō*). Zusammen ergeben sie ein Jahr. Dem Menschen folgen 72 *kami* wie sein Schatten. All dies gehört zum „*Shintō* der Neun Bereiche der Drei Daseinsformen“.
- F47: Somit gibt es auf dem Weg des Himmels, dem Weg der Erde und dem Weg der Menschen nichts, was nicht *shintō* wäre?
- sich die interessante Schlußfolgerung, daß die wesentliche Stärke des Menschen im Vollzug ritueller *Handlungen* liegt, während Rede und Gedanke untergeordnet sind.
- Einem abendländisch philosophischen Diskurs angepaßt könnte man diese Passage so zusammenfassen: In der Ontogenese des Universums gibt es u.a. eine generative Struktur, die triadisch ist. Alle Phänomene, die sich in Kategorien von drei oder einem Vielfachen von drei unterteilen lassen, verdanken ihre Entstehung dieser triadischen Struktur.
- Erinnere A36: *Shintō* ist Seins- und Handlungsweise der Götter, bzw. göttlich bewirktes Geschehen.

⁶² Vgl. die Neunteilung des chinesischen Reiches im Altertum.

⁶³ 2 Ohren, 2 Augen, 2 Nasenlöcher, Mund, After, Geschlechtsorgan. Wiederum ein taoistischer Begriff.

⁶⁴ An sich gibt es traditionellerweise 28, 7 in jeder Richtung.

⁶⁵ 宮. Begriff aus dem Orakelwesen, der auch in den Zeremonien des Yoshida Shinto Verwendung findet (s. S. 174, Anm. 22).

- A47: Wäre im Himmel nicht *shintō*, gäbe es nicht die Drei Lichter (Sonne, Mond, Sterne) und nicht die Vier [Jahres]zeiten. Wäre in der Erde nicht *shintō*, gäbe es nicht die Fünf Phasen und nicht die Myriaden von Lebewesen. Wäre im Menschen nicht *shintō*, gäbe es weder das Eine Leben 一命 noch seine zahllosen Formen (*banpō* 万法).
- Daher die Formel:
- Der Große Urgott (Taigen-shin) befahl,
daß im Himmel *shintō* sei:
- Daher die Drei Lichter
und die Vier Zeiten.
- Daß auf der Erde *shintō* sei:
- Daher die Fünf Phasen
und alle Lebewesen.
- Daß im Menschen *shintō* sei:
- Daher die Fünf Elemente 五大⁶⁶
und die Sechs Sinne.⁶⁷

Diese Passage, eine Art Glaubensbekenntnis des Yoshida Shinto, wird unten (A75) noch einmal zitiert.

Hier endet die Erklärung der „Drei Wunder“ von Himmel, Erde und Mensch, die in A37 als der funktionale Aspekt (*yū* 用) der Drei Daseinsformen charakterisiert wurden. Der nun folgende Abschnitt wirkt ein wenig wie ein Einschub, der anderswo keinen Platz fand, dient aber wohl auch dazu, das Thema „Fünf Phasen“ erstmals anklingen zu lassen.

NB: *Shintō* erhält im folgenden Abschnitt die Bedeutung von „religiöse Übung“ oder „Ritual“. Desgleichen *kaji*.

3.1.2. Exkurs: Die Achtzehn Shintō

- F48: Was versteht man unter den „achtzehn *shintō*“?
- A48: Im Himmel gibt es sechs *shintō*, auf der Erde

Vgl. die „Abfolge der Achtzehn Shintō“ (s.o.).

Kanetomo versucht hier,

⁶⁶ *Godai* – nach buddhistischer Vorstellung Grundlage der Materie, nämlich: Erde, Wasser, Feuer, Wind und Raum.

⁶⁷ *Rokkon* 六根, Synonym für *rokushoku* 六色, die Sechs Sinne - Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Bewußtsein.

gibt es sechs *shintō*, im Menschen gibt es sechs *shintō*. Zusammen sind dies die achtzehn *shintō*.

F49: Was sind die sechs *shintō* des Himmels?

A49: Im Himmel gibt es den *shintō* des Erfülltseins mit dem Ur-Qi (*genki enman*). Zusammen mit den Fünf Phasen (*gogyō*) des Himmels ergibt dies die sechs *shintō* [des Himmels].

F50: Was sind die sechs *shintō* der Erde?

A50: Auf Erden gibt es den *shintō* der Übereinstimmung mit dem Einen Geist (*ichirei kannō*). Zusammen mit den Fünf Phasen der Erde ergibt dies die sechs *shintō* [der Erde].

F51: Was sind die sechs *shintō* des Menschen?

A51: Im Menschen gibt es den *shintō* des Vollkommenen Lebens (*seimei jōjū*). Zusammen mit den Fünf Phasen des Menschen ergibt dies die Sechs *Shintō* [des Menschen].

Daher die Formel:

Das Erfülltsein mit dem Ur-Qi ist das *kaji* der Göttlichen Wandlung.

Es kommt zu den fünf des Himmels dazu und ergibt sechs *shintō*.

dieser dem esoterischen Buddhismus entlehnten Bezeichnung eine eigenständige Deutung zu geben.⁶⁸

Er bedient sich dabei bereits angeklungener taoistisch konnotierter Termini (s. A28 und A33), die die Totalität, die Harmonie und die Ordnung des Kosmos implizieren:

- ▷ *genki*, die Ursubstanz, bzw. das Ur-Qi, ist ja auch der Zustand, in den alles Leben einmal zurückkehren wird;
- ▷ *ichirei*, der Eine Geist, ist ein Synonym für den Schöpfergott, bzw. die vergöttlichte Form von *genki*;
- ▷ und *seimei* ist wtl. der Auftrag, der der Lebensnatur innewohnt, also die durch die kosmische Ordnung festgelegte ideale Lebensführung. Aufgrund einer solchen Lebensführung meinten die Taoisten auf raschestem Wege wieder in den seligen Urzustand zurück-

⁶⁸ Schon Kubota Osamu weist auf eine Schrift Kanetomos namens *Jūhachi shintō* hin (Kubota 1959: 431), aus der die Bezüge des Begriffs „achtzehn *shintō*“ zu den „Achtzehn Wegen“ (*jūhachi dō*) des esoterischen Buddhismus unzweifelhaft hervorgehen. Die Achtzehn Wege sind vorbereitende Exerzitien, die ein Shingon Mönch durchlaufen muß, bevor er sich einer Initiation unterziehen darf (MD: 888–889). Demura Katsuaki unterstreicht aber noch einen anderen Bezug, nämlich zu den sogenannten achtzehn Sinnesbereichen (*jūhachi-kai* = die Sechs Sinne + deren Organe + deren Wahrnehmungsobjekte, s. NKD 10: 294); aus der erwähnten Schrift *Jūhachi shintō* zitiert er u.a. den Satz: „Also sind es die Bereiche der sechs Sinnesorgane (*rokkon*), der sechs Sinne (*rokushiki*) und der sechs Wahrnehmungsfelder (*rokkai*) der verschiedenen Götter, welche man die achtzehn *shintō* nennt“ (Demura 1996: 70). Auch Takao Yoshimasa (1993: 203) schließt sich der Ansicht an, daß die achtzehn *shintō* mit den drei mal sechs Sinnen in Verbindung stehen.

Die Übereinstimmung mit dem Einen Geist ist das *kaji* der Göttlichen Wirkungen.

Es kommt zu den Fünf der Erde dazu und ergibt sechs *shintō*.

Die Vollkommenheit des Lebens ist das *kaji* der Göttlichen Kräfte.

Es kommt zu den Fünf des Menschen dazu und ergibt sechs *shintō*.

Der Eine und Einzige Shinto, dem die achtzehn [*shintō*] der Drei Uranfänge [angehören],

Ist der Shinto vom Gesetz des Herzens 心法神道, der alle Taten [regiert].

kehren zu können.

Erfülltsein mit Ursubstanz, in Übereinstimmung sein mit dem Einen Geist und Vervollkommenung des Lebensauftrags sind offenbar Grundeigenschaften der Gottheiten von Himmel, Erde und Mensch.⁶⁹ Daß diese Eigenschaften aber kurzerhand mit den Fünf Phasen kombiniert und zu dreimal sechs *shintō* erklärt werden, wirkt doch etwas zu konstruiert.

Was unter den *shintō* der Fünf Phasen zu verstehen ist, wird in A56 genauer besprochen.

F52: Wenn man nun eine triviale, alltägliche Verneigung vor den Göttern vollzieht, dabei aber den Wunder-Altar der Drei und der Neun Bereiche und die Achtzehn *Shintō* nicht berücksichtigt, so wird das wohl nicht im Sinne der Götter (*shinryo*) sein?

A52: Jede Feier für die *kami* setzt die Drei Altäre und die Achtzehn *Shintō* voraus. Um wieviel mehr die Verbeugung vor den Göttlichen Schätzen.

Die oben besprochenen Termini erhalten durch diesen Satz plötzlich einen sehr konkreten Inhalt: Sie sind offenbar unverzichtbare Bestandteile eines wirkungsvollen shintoistischen Ritus.

Obwohl die in A35 prognostizierte Besprechung des Terminus *shintō* noch nicht ganz zu Ende ist (der Terminus *sangyō*, die „Drei Taten“ von *shintō*, wurde noch nicht erwähnt), wird nun der Terminus *kaji* – der letzte Begriff in der Formel *mujō reihō shintō kaji* – vorgezogen.

⁶⁹ Die Zuordnung *genki* - Himmel, *ichirei* - Erde, *seimei* - Mensch findet sich schon im *Jinnō jitsuroku* des Watarai Shinto (Kubota 1959: 432).

3.2. RitueLLer Vollzug und *Kaji*-Kraft3.2.1. *Kaji* und die Drei Taten

F53: In der folgenden Antwort erwarten wir [eine Erörterung] der Drei Taten (*sangyō*). Zuvor [aber die Frage:] Was versteht man unter *kaji*-Kraft?⁷⁰

A53: (a) *Kaji* ist ein Wort der Göttersprache. Im Götterzeitalter traten Takemi-kazuchi-no-kami und Iwai-nushi-no-kami als Boten der Götter des Himmels zum ersten Mal den Abstieg in die unteren Welten an und verjagten und unterwarfen alle bösen Geister (*akuma*). Danach stieg der Himmlische Enkel auf die Erde herab. Deshalb werden die Schreine (*suijaku*) dieser beiden Götter heute Kashima⁷¹ und Kachitori 勝取 („siegen“, „halten“), oder auch Kajitori 楫取 („Ruder“, „halten“) genannt. Dies war somit die Entstehung der geheimen Kunst, von hier aus das Jenseits zu dirigieren (*koko ni oite kashiko o osamuru*).

(b) So ließ Kaiserin Jingū, als sie fremdes Land eroberte, Schiffe über das weite Meer schwimmen. Damals wurde auf einen Orakelspruch der Götter hin zum ersten Mal ein Steuerruder hergestellt. Damit konnten die Schiffe plötzlich segeln, wohin sie wollten. Als man [die Ruder] *kaji* nannte, griff man auf die wohlklingenden Namen dieser beiden Götter zurück. So entstand dieses Wort.

(c) [Dieses Ruder] ist mehr als nur ein Ding, es besitzt die Eigenschaften des *sangen kaji* [Ritus]. Wenn man es beispielsweise mit den

(a) Etymologische Erklärung: *Kaji* wird mit den Götterboten Takemi-kazuchi und Iwai-nushi in Verbindung gebracht, die nicht nur die Hauptgöttheiten der Schreine Kajima und Katori sind, sondern traditionellerweise auch im Yoshida Schrein verehrt werden. *Kaji* wird definiert als die Kunst, das Jenseits zu dirigieren, also die Kunst des Priesters. Dies ist laut Kanetomo die ursprüngliche Bedeutung

(b) *Kaji* – ein Mittel, an das Ziel seiner Wünsche zu gelangen; als solches wird der Begriff auch auf die Erfindung des Steuerruders angewendet.

(c) *Kaji* (Ritus) dient als Mittel, um spirituelle Kräfte (Wunder) freizusetzen, ebenso wie *kaji* (Ruder) ein Mittel der Steuerung eines Schiffes ist.

Den Drei Wundern entspre-

⁷⁰ Zur Erinnerung das „Inhaltsverzeichnis“ aus A24:

Kaji-Kraft (Unter diesem [Stichwort] besprechen wir die Bedeutungen der „Drei Wunder“ und der „Drei Taten“, dabei klären wir auch die „Dreierlei [Schätze des Leibes]“, die „Fünf Phasen“ und die „Fünf Elemente“.)

⁷¹ In Kanetomos Schreibung: 加四魔 – „hinzufügen“, „vier“, „Dämonen“.

Händen ergreift, so ist dies der sichtbare Ausdruck (*sō* 相) für das *kaji* der Göttlichen Kraft. Bewegt man das Ruder, so ist dies der sichtbare Ausdruck für das *kaji* der Göttlichen Durchdringung. Ändert man nun mit Hilfe dieser beiden *kaji*-Kräfte die Richtung und wendet sich dem gewünschten Ort zu, so ist dies der sichtbare Ausdruck für das *kaji* der Göttlichen Verwandlung.

(d) Die beiden ersten *kaji*-Kräfte, das ist das Heck des Schiffes. Es ist der göttliche Altar, auf dem die religiöse Übung (*hōgyō*) zur Erfüllung (*jōju*) gelangt. Seinem Willen (Herzen, *kokoro*) entsprechend voran zu kommen, das ist wie der Bug des Schiffes; [*kaji*] ist demnach eine göttliche Handlung, [genannt] die Drei Taten der Drei Wunder (*sanmyō sangyō* 三妙三行).

Was die Buddha-Kinder „*kaji*“ nennen, ist wohl das gleiche wie die Bezeichnung des Shinto. Dies ist eines der vielen Beispiele für Worte, die in allen drei Ländern verwendet werden.

(e) Was [den eben genannten Begriff] „die Drei Taten der Drei Wunder“ betrifft, so bezeichnen wir die Himmlischen Wunder-Taten (天妙行) als Göttliche Verwandlung, die Irdischen Wunder-Taten als Göttliche Durchdringung und die Menschlichen Wunder-Taten als die Göttliche Kraft.

Daher die Formel:

Die Drei Taten von Himmel, Erde und Mensch

Sind die Drei Wunder von Verwandlung, Durchdringung und Kraft.

chend gibt es drei Arten von *kaji*:

1.) *kaji* der Göttl. Kraft, entspricht dem Ergreifen;

2.) *kaji* der Göttl. Durchdringung, entspricht dem Bewegen;

3.) *kaji* der Göttl. Verwandlung, entspricht dem Lenken vermittelt *kaji*.

In diesem allegorischen Bild wird ein weiteres Mal deutlich, daß die drei Bestandteile einer Triade oft nicht gleichwertig neben einander stehen, sondern daß z.B. zwei im Dienste eines übergeordneten stehen. Hier: 3.) gibt die Richtung an, 1.) und 2.) setzen den Befehl um.

(d) Daher läßt sich die triadische Struktur ohne weiteres in eine bipolare – Bug/ Heck – transformieren. Bug und Heck stehen für die beiden Pole Vollzug des Rituals und Ergebnis des Rituals. Rituelier Vollzug heißt hier zunächst „Drei Taten der Drei Wunder“. Damit ist zu guter Letzt das Thema „Drei Taten“ angesprochen. Das Zeichen 行 ist hier in seiner spezifischen Bedeutung „religiöse Übung“ zu verstehen.

(e) Es ist etwas seltsam, daß Verwandlung, Durchdringung und Kraft, die doch zuvor mit den Drei Wundern gleichgesetzt wurden, nun mit den Drei Taten, bzw. den „Drei Taten der Drei Wunder“

F54: Demnach kann man ohne Zuhilfenahme der Drei Wunder der Drei Taten wohl weder eigene noch andere Wünsche⁷² erfüllen?

A54: So ist es. Die Drei Wunder, das sind die göttlichen Wunder der Drei Uranfänge. Die Drei Taten, das ist die religiöse Praxis (*hōgyō* 法行) der Drei Wunder. Mit Hilfe ihrer Kraft erfüllen sich eigene und andere Wünsche. Das nennt man die *kaji*-Kraft der Wunder-Taten der Drei Uranfänge 三元妙行の加持力.

Daher die Formel:

Die Himmels-Wunder-Übungen sind
kaji der Göttlichen Verwandlung.

Die Erden-Wunder-Übungen sind
kaji der Göttlichen Durchdringung.

Die Menschen-Wunder-Übungen sind
kaji der Göttlichen Kraft.

Dies ist die Erfüllung der Wünsche für sich
und für die anderen.

gleichzusetzen sind. Ergänzend allerdings A54.

In dieser Antwort wird das zuvor Gesagte nun definitiv zusammengefaßt. „Tat“ in „Drei Taten“ ist also Übung oder Ritual; in ähnlichem Sinne wird auch *kaji* verwendet. „Wunder“ in „Drei Wunder“ ist spirituelle Kraft, die aus der religiösen Übung entsteht; synonym wird auch der Begriff *kaji*-Kraft verwendet.

Entsprechend der Triade Himmel, Erde, Mensch werden Rituale und spirituelle Kräfte (zumindest dem theoretischen Schema nach) in drei Kategorien unterteilt.

3.2.2. Exkurs: Drei Schätze des Leibes

F55: Was sind in diesem Zusammenhang die *kaji* der Drei Schätze des Leibes⁷³.

A55: Erstens, Langes Leben; zweitens, Gesundheit; drittens, Wohlstand und Glück: Das sind die Drei Schätze des Leibes. Eins und zwei sind die leibesinneren Schätze. Drei ist ein leibes-äußerer Schatz. Lebensdauer steht an erster

In diesem Absatz trifft man erstmals auf handfeste Lebensweisheiten. Kanetomo möchte damit vielleicht unterstreichen, daß die *kaji*

⁷² *Ji-ta no shogan* – vielleicht auch als Wünsche für das persönliche und das allgemeine Wohl zu verstehen.

⁷³ *Zuishin sanbō kaji*. *Sanbō*, „drei Schätze“ kann je nach religiöser Tradition (Buddhismus, Konfuzianismus, Taoismus) verschieden ausgelegt werden. Aufgrund der folgenden Erklärung handelt es sich hier möglicherweise um ein Konzept aus der Volksreligion (NST 19: 227, Anm.).

Stelle, weil erst das Leben da sein muß, um die Krankheit zu heilen und das Leben bewahrt werden muß, um nach Reichtum zu verlangen. Deshalb steht Langes Leben an erster Stelle.

Gesundheit steht an zweiter Stelle, denn wer krank wird, fürchtet um sein Leben, und wer schwer krank ist, vergißt auf den Reichtum. Deshalb steht Gesundheit an zweiter Stelle.

Glück steht an dritter Stelle, denn das Leben ist Wurzel und Stamm (*konpon*) des Leibes. Die Krankheiten (!) sind die Zweige und Blätter, das Glück ist Blüten und Früchte. Deshalb steht Glück an dritter Stelle.

Das *Daichi doron*⁷⁴ sagt:

Unter allen Schätzen ist das Leben des Menschen der erste. Der Mensch strebe nach Gütern um des Lebens willen, nicht aber nach Leben um der Güter willen.⁷⁵ (Ende des Zitats.)

Blüten und Früchte sind Produkte der Zweige und Blätter. Zweige und Blätter sind das Werk von Wurzel und Stamm. Wurzel und Stamm sind Geschöpfe des Einen Geistes. Der Eine Geist ist die *kaji*-Kraft, die den Wunder-Taten der Drei Uranfänge (*sangen myōgyō*) [innewohnt]. Daher die Formel:

Innerhalb des Leibes sind zwei Schätze, außerhalb ein Schatz.

Was [unsere Erleuchtung] behindert,⁷⁶ kommt einher mit Leben und Krankheit.

Riten des Yuiitsu Shinto sehr wohl auf praktische Anwendung ausgerichtet sind und irdische Ziele – im Gegensatz zum Buddhismus – nicht verschämt hintanstellen.

Ouverture der Baum-Metapher, die weiter unten (A64) noch einmal angesprochen wird.

Lebenslänge, Gesundheit und Glück sind jedenfalls abhängig vom Einen Geist, oder vielleicht besser von seiner Kraft, die wiederum als *kaji* Kraft bezeichnet werden kann. Daher kann man die Drei Schätze durch *kaji*, also durch Rituale

⁷⁴ *Mahā prajñā pāramitā śāstra*. Hier als *Naikyō no dairon* (Großes Śāstra der Inneren Lehre = Buddhismus) bezeichnet.

⁷⁵ *Daichi doron* 13, T 25: 155 (vgl. NST 19: 227, Anm.).

⁷⁶ *Mantan no shōge* – wtl.: die unzähligen Hindernisse. *Shōge* ist ein buddhistischer Terminus und bezieht sich v.a. auf Hindernisse auf dem Weg zur Erleuchtung – im Speziellen: dem Buddhismus zuwiderhandeln; Ich-Bezogenheit; Furcht vor Leid; dem Heil aller keine Beachtung schenken (MD: 729).

Was wir besitzen oder nicht besitzen (*zeshi*), folgt der Verteilung des Glücks.

Die drei Schätze des Leibes, sie hängen ab von den Wunder-Taten der Drei Uranfänge.

Sie zu gewinnen ist *kaji*-Kraft [dieser Taten], sie zu verlieren ist *kaji*-Kraft.

erlangen.

An dieser Stelle könnte man das Ende der Ausführungen bezüglich *shintō* und ebenso bezüglich *mujō reihō shintō kaji* erwarten. Alle entsprechenden Unterstichworte sind erwähnt und einigermaßen systematisch erklärt worden. Kanetomo fühlt sich allerdings gedrängt, auch das Konzept der Fünf Phasen in sein kosmogonisch-rituelles Schema einzubauen:

3.3. Die Fünf Phasen

F56: Was aber bezeichnet der Ausdruck „die Drei Taten“?

A56: Es sind die Fünf Phasen (*gogyō*) des Himmels, die Fünf Phasen der Erde und die Fünf Phasen des Menschen. Daher die Formel:

„Drei“ kommt von den Drei Daseinsformen,

„Tat“ (*gyō*) bezeichnet die Fünf Phasen.

F57: Was sind die Fünf Phasen des Himmels?

A57: (a) Im Himmel gibt es Fünf Große Götter. Es sind die Götter der Ursubstanz (*genki no kami*) von Wasser, Feuer, Holz, Metall und Erde.

(b) Daher die Formel:

Die Ursubstanz hat die Macht des Wassers, sein Gott ist Kuni-sa-tsuchi-no-mikoto.

Die Ursubstanz hat die Macht des Feuers, sein Gott ist Toyo-kumu-nu-no-mikoto.

Die Ursubstanz hat die Macht des Holzes, seine Götter sind U-hiji-ni- und Su-hiji-ni-no-mikoto.

Die Ursubstanz hat die Macht des Metalls, seine Götter sind Ōto-no-ji- und Ōtoma-be-no-mikoto.

Während *san-gyō* 三行 bisher als Praxis (行) der Drei Wunder definiert wurde, wird *gyō* 行 nun in Beziehung zu *go-gyō* 五行, den Fünf [Wandlungs-] Phasen gebracht.

(a) Die Fünf Phasen stellen also, wie im Taoismus, Eigenschaften des ursprünglichen Einen, des ursprünglichen Qi (= Ursubstanz), etc. dar. Aus diesen Kräften entstehen Wasser, Feuer, Holz, Metall und Erde. Sie gehen beständig in einander über, bzw. eine Kraft wird jeweils von der nächsten überwunden, daher „Fünf Phasen“.

Die Fünf Phasen werden üblicherweise entweder in links stehender Reihenfolge aufgezählt („Reihenfolge der Siege“) oder als „Holz,

Die Ursubstanz hat die Macht der Erde, ihre Götter sind Omotaru- und Kashiko-ne-no-mikoto.

Diese Fünf Großgötter sind die göttlichen Ur-
ahnen der 11.520⁷⁷ göttlichen Lichter des
Himmels.

Im *Sangen godai denshin rokuzu*⁷⁸ heißt es:

Die Fünf Großen Götter des Uranfangs des Himmels (*tengen*) wandeln sich in die Fünf Phasen des Himmels. Weiter in die Fünf Planeten. Weiter in die Fünf Farben. Weiter in die Fünf Richtungen. Weiter in die Fünf Zeiten. Weiter in die Fünf Saisonen. Weiter in die Fünf Himmelsstämme [des 60er Zyklus] (*gokan*). Alle sind sie vom Urgott (*genshin*) geschaffen. Ihre Namen [bezeichnen] Prinzipien der Himmels-Natur (*tennen no ri*). (Ende des Zitats)⁷⁹

Feuer, Erde, Metall, Wasser“ („Reihenfolge der Geburten“).

(b) Die den Fünf Phasen zugeordneten Götter sind Nummer 2–6 der sogenannten Sieben Generationen des Götterzeitalters entsprechend dem Pantheon des *Nihon shoki*. Generation 1 ist Kuni-no-toko-tachi – er gilt bei Kanetomo wie auch im Watarai Shinto als der Große Urgott des Universums (Taigen-shin), Generation 7 sind Izanagi und Izanami.

Die Identifikation der Göt-

⁷⁷ 11.520 galt in der chinesischen Astronomie als die Anzahl aller Sterne (Eberhard 1987: 114) und ist nach der chinesischen Orakelschrift *Hsi-tz'u* die genaue Anzahl der „Zehntausend Dinge“ (Granet 1985: 145).

⁷⁸ 三元五大伝神録図 *Diagramme zur Aufzeichnung der Götter, welche die Drei Ursprünge und Fünf Elemente übertragen*. Zu diesen Diagrammen existieren widersprüchliche Aussagen in der Literatur, die sich jedoch durch die wort- und formgetreue Wiedergabe in Demura (1997: 37–41) klären lassen. Die Diagramme stellen die Übersicht einer Yoshida-Schrift namens *Sangen godai denshin roku* dar, die ebenfalls von Demura (1997: 34–36) in Druckform gebracht wurde. Die im MY angeführten Zitate finden sich weder im *Denshin roku* noch im *Denshin rokuzu* wörtlich, sondern sind Zusammenfassungen der in beiden Quellen sorgfältig aufgelisteten Ensembles.

⁷⁹ Unter dem Stichwort „Himmelsgötter der Fünf Elemente (五大!)“ finden sich im *Denshin roku*:

- ▷ Die Fünf Phasen – Wasser, Feuer, Holz, Metall, Erde
- ▷ Die Fünf Planeten – Jupiter, Mars, Venus, Merkur, Saturn
- ▷ Die Fünf Farben – Schwarz, Rot, Blau, Weiß, Gelb.
- ▷ Die Fünf Richtungen – Nord, Süd, Ost, West, Mitte.
- ▷ Die Fünf Zeiten – Mitternacht, Mittag, Sonnenaufgang, Sonnenuntergang, Anfang und Ende der Nacht.
- ▷ Die Fünf Jahreszeiten – Winter, Sommer, Frühling, Herbst, *doyō* 土用 (ein Begriff der chinesischen Kalenderkunde).
- ▷ Die Fünf Himmelsstämme – Mizu-no-e/ mizu-no-to; hi-no-e/hi-no-to; ki-no-e/ki-no-to; ka-no-e/ ka-no-to; tsuchi-no-e/ tsuchi-no-to.

(Nach Demura 1997)

Daher die Formel:

Auf Befehl des Großen Urgottes,
Ewig bestehend und doch sich wandelnd,⁸⁰
Nicht geboren, nicht vergänglich:
Das sind die Gott-Geister 神霊 der Fünf
Phasen.

F58: Was sind die Fünf Phasen der Erde?

A58: Auf Erden gibt es wieder Fünf Große Götter.
Es sind die göttlichen Urahnen von Holz,
Feuer, Erde, Metall, Wasser.

Daher die Formel:

Drei-Geburten-Uranfangs-Holz –
sein Gott ist der Ahn des Holzes Kuku-no-
chi-no-mikoto.

Zwei-Zeremonien-Uranfangs-Feuer –
sein Gott ist der Ahn des Feuers Kagu-tsu-
chi-no-mikoto.

Fünf-Dämonen-Uranfangs-Erde –
ihr Gott ist der Ahn der Erde Haniyasu-no-
mikoto.

Vier-Morde (!)-Uranfangs-Metall –
sein Gott ist der Ahn des Metalls, Kana-
yama-hiko-no-mikoto.

Eine-Tugend-Uranfangs-Wasser –
Sein Gott ist der Ahn des Wassers, Mitsu-
hanome-no-mikoto.

Diese Fünf Großen Götter sind die göttlichen
Urahnen der 11.520 Gott-Geister 神霊 der
Erde.

Das *Sangen godai denshin rokuzu* besagt:

Die Fünf Großen Götter des Uranfangs der Erde
(jigen) manifestieren sich in den Fünf Phasen der

tergenerationen 2–6 mit
den Fünf Phasen gehört zu
den Standardthesen des
esoterischen Shinto (s.o. S.
228, Anm. 39).

Reihenfolge der Geburt
(Hervorbringung); s.o.

Alle Götternamen finden
sich in den Mythen von
Izanagi und Izanami tat-
sächlich mit den entspre-
chenden Elementen ver-
bunden.

Die Zahlen entsprechen der
oben genannten „Reihen-
folge der Siege“, die An-
ordnung der Elemente ent-
spricht der Reihenfolge der
Geburt.

Die Attribute „Geburt“,
„Zeremonie“, etc. sind mir
nach wie vor rätselhaft. Sie
finden sich im übrigen auch
in Kanetomos *Nihon shoki
jindai-shō*. (Demura 1973:
49)

⁸⁰ „Ewig bestehend, sich wandelnd“ greift zurück und stellt sich doch in Gegensatz zum *Nakatomi harae kunge*, wo der Urgott selbst als immerwährend und unwandelbar charakterisiert ist (Teeuwen und van der Veere 1990: 50, s.a. Naumann 1994: 25).

Erde. Weiter in den Fünf Drachenkönigen. Weiter in den Fünf Mischfarben. Weiter in den Fünf Lebensformen.⁸¹ Weiter in den Fünf Himmelszweigen. Alle sind sie vom Urgott geschaffen. Ihre Namen [bezeichnen] Tatsachen der Natur (*shizen no ji*).⁸² ⁸³ <Ende des Zitats.>

Daher die Formel:

Auf Befehl des Großen Urgottes
Ewig wohnend, nicht sich wandelnd,
Samsara und Nirvana angehörend:
Das sind die Lebens-Geister 精霊 der Fünf
Phasen.

F59: Was sind die Fünf Phasen des Menschen?

A59: (a) Auch im Menschen gibt es wieder Fünf Große Götter. Es sind die Götter der Fünf Elemente (*godairinshin* 五大輪神)⁸⁴ Erde, Wasser, Feuer, Wind und Raum.

(a) Die „Fünf Elemente“
des Buddhismus.

⁸¹ *Gosōshō* 五相生 – Zu diesem rätselhaften Begriff bringt Demura ein weiteres Yoshida Dokument (Demura 1997: 38), doch seine Bedeutung bleibt ungeklärt.

⁸² Vgl. oben *tennen no ri*. Anspielung auf den Unterschied *ji* 事: *ri* 理 (Phänomen und Noumenon, Relative und Absolute Wahrheit, u.dgl.m.) ein Gegensatz, der v.a. in der Tendai-Philosophie betont wurde. Ein ähnliches Konzept unterscheidet auch im Chu-hsi'schen Neo-Konfuzianismus zwischen *ri*, transzendentes Prinzip von universeller Gültigkeit, und *ki*, Materie mit den ihr eigenen, spezifischen Eigenschaften.

⁸³ Das eigentliche *Denshin rokuzu* enthält an dieser Stelle eine Liste mit der Überschrift „Diagramm der Fünf Großen Geistgötter (*reishin*) der Irdischen Gottheiten“:

- ▷ Fünf Phasen der Erde – Holz, Feuer, Erde, Metall, Wasser.
- ▷ Fünf Drachenkönige – Blauer Drache, Roter Vogel, Gelber Drache, Weißer Tiger, Dunkler Krieger [(= Schlangenschildkröte)].
- ▷ Fünf Mischfarben – Grün, Dunkelrot, Orange, Hellblau, Violett.
- ▷ Fünf (Lebens[?])-Formen (*gosō* 五相) – König 王, Form 相, Tod 死, Ursache 因, Alter 老.
- ▷ Fünf Himmelszweige Schwein/Ratte, Affe/Hahn, Tiger/Hund und Rind/Schaf, Schlange/Pferd, Drache/Hase.

(Demura 1997: 39)

⁸⁴ Auch der Buddhismus kennt „Fünf Elemente“ (die Fünf Großen, *godai* 五大), die den Fünf Phasen durchaus vergleichbar sind (s.o., Anm. 66). Im esoterischen

(b) Daher die Formel:

Der Gott des Elements der Erde ist
Ama-no-yakudari-musubi-no-mikoto.

Der Gott des Elements des Wassers ist
Ama-no-mi-kudari-musubi-no-mikoto.

Der Gott des Elements des Feuers ist
Ama-ai-musubi-no-mikoto.

Der Gott des Elements des Windes ist
Ama-no-ya-ho-hi-musubi-no-mikoto.

Der Gott des Elements des Raumes ist
Ama-no-ya-so-yorozu-hi-musubi-no-mikoto.

(c) Diese Fünf Großen Götter sind die 98.572⁸⁵ göttlichen Urahnen der Rauhen Seelen (*aramitama*) des Menschen, die ihm gleich einem Schatten folgen.

Das *Sangen godai denshin rokuzu* besagt:

Die Fünf Großen Götter des Uranfangs des Menschen (*jingen*) manifestieren sich in den Fünf Phasen des Menschen. Weiter in den Fünf Fleischteilen. Weiter in den Fünf Organen. Weiter in den Fünf Eingeweiden. Weiter in den Fünf *un*. Weiter in den Fünf Willenskräften (*goshi*). Weiter in den Fünf Geschmäckern. Weiter in den Fünf Gerüchen. Weiter in den Fünf Tönen. Weiter in den Fünf Rhythmen. Weiter in den Fünf Tugenden. Weiter in den Fünf Weisheiten. Weiter in den Fünf Toren. Weiter in den Fünf Buddhas. Weiter in den Fünf Bodhisattvas. Weiter in den Fünf Myōō. Weiter in den Fünf Lehren. Weiter in den Fünf Geboten [des buddhistischen Laien].

Alle sind sie vom Urgott geschaffen. Ihr Name und ihre Gestalt sind vom menschlichen Herz ersonnen.

(b) Es handelt sich hier um Nr. 2–6 der Sieben Generationen des Götterzeitalters laut *Sendai kuji hongī*.

(c) Die Phänomene, die laut Kanetomo unter die Fünf Phasen des Himmels fallen, sind transzendente Prinzipien, die außerhalb des Geburtenkreislaufs existieren: Zeit, Raum, aber auch Planeten und Farben.

Die Phänomene der Fünf Phasen der Erde gehören zwar dem Geburtenkreislauf an, aber in Form seiner ewigen, unveränderlichen Bestandteile. Die konkreten Beispiele scheinen allerdings etwas willkürlich.

Die Phänomene der Fünf Phasen des Menschen sind hingegen gleich dem Menschen selbst der Vergänglichkeit unterworfen (folgen seiner Gestalt). Wie aus Anm. 86 ersichtlich, schöpft Kanetomo hier aus erstaunlich detaillierten Kenntnissen der taoistischen Medizin. Gegen Ende der Liste treten jedoch gehäuft Begriffe auf, die dem esoterischen Buddhismus entstammen.

Buddhismus heißen sie auch die „Fünf Kreise“ (*gorin*), daher Kanetomos Bezeichnung.

⁸⁵ Diese Zahl findet sich auch in den Dokumenten, die Kanetomo in seinen Ansuchen um die Errichtungen des Saijōsho an das Shogunat richtete (s. Kap. 2, S. 55). Ihre Bedeutung ist mir jedoch nicht bekannt.

Keines dieser Phänomene steht außerhalb des
[menschlichen] Herzens.⁸⁶

⁸⁶ Das *Denshin rokuzu* unter der Überschrift „Diagramm der Fünf Großen Herzgötter der Menschen-Geister“:

- ▷ Fünf Phasen (*gogyō*!!) des Menschen – Erde, Wasser, Feuer, Wind, Raum.
(Eigentlich die Fünf Elemente des Buddhismus.)
- ▷ Fünf Fleisch[teile] – Fleisch, Knochen, Blut, Haut, Sehnen.
- ▷ Fünf Organe – Bauchspeicheldrüse, Niere, Herz, Lunge, Leber.
- ▷ Fünf Eingeweide – Magen, Harnblase, Dünndarm, Dickdarm, Galle.
- ▷ Fünf *un* – Lippen, Ohren, Zunge, Nase, Auge.
(Im Buddhismus wird dieser Ausdruck als Übersetzungsterminus der Fünf *Skandha*, der physischen und psychischen Bestandteile des Menschen verwendet; BGD: 355. Der Zusammenhang mit dem vorliegenden Ensemble ist mir unklar.)
- ▷ Fünf Qi – Atem, Wille, Gott (*kami*), Yin-Seele (*haku*), Yang-Seele (*kon*).
(Im MY an dieser Stelle Fünf Willenskräfte 五志)
- ▷ Fünf Geschmäcker – Ohr (?), salzig bitter, süß, sauer.
- ▷ Fünf Gerüche – duftend, faulig, verbrannt, roh, [...] (Zeichen unbekannt).
- ▷ Fünf Töne (*goin*) – Palast 宮, Feder 羽, Omen 徵, Handel 商, Horn 角.
(Traditionelle, auf der Fünf Phasen Lehre basierende akustische Einteilung, z.B. in *gagaku* angewendet; NKD 7: 400.)
- ▷ Fünf Rhythmen – *ichikotsu*, *hyōjō*, *sō*, *ōshiki*, *banshiki*.
(Ebenfalls traditionell; NKD 8: 230)
- ▷ Fünf Tugenden (*gojō*) – Barmherzigkeit (*jin*), Gerechtigkeit (*gi*), Anstand (*rei*), Wissen (*chi*) und Zuverlässigkeit (*shin*).
(Die Fünf Tugenden des Konfuzianismus.)
Fünf Weisheiten (*gochi*) – [Weisheit der] Körper der Dharma-Welt (*hōkai taisei*), [Weisheit des] Werdens der Erzeugnisse (*jōshosa*), [Weisheit der] Alltäglichkeit (*byōdōsei*), [Weisheit der] Erkenntnis des Wunderbaren Auges (*myōgensatsu*), [Weisheit des] Großen Runden Spiegels (*taienkyō*).
(Kategorie des esoterischen Buddhismus; NKD 8: 225.)
- ▷ Fünf Tore (*gomon*) – Mittel (*hōben*), Nirvana (*nehan*), Exerzitien (*shugyō*), Erleuchtung (*bodai*), Bekehrung (*hosshin*).
- ▷ Fünf Buddhas – Dainichi, Shaka, Hōshō, Mida, Ashuku.
(= Dainichi des Kongōkai-Mandalas plus die vier aus ihm entstandenen Buddhas; üblicherweise statt Shaka [Shakyamuni] jedoch Fukū jōju; NKD 8: 355).
- ▷ Fünf Bodhisattvas – Kongōshu, Miroku, Monju, Kannon, Fugen.
- ▷ Fünf Myōō (*go[dai]myōō*) – Fudō, Kongōyasha, Gundari, Daitoku, Kōsanse.
- ▷ Fünf Lehren – Hōdō, Hokke, Agon, Hannya, Kegan.
(Sūtren, die für wichtige Richtungen des Buddhismus stehen; BGD: 357)
- ▷ Fünf Gebote – Trunksucht, Lüge, Unkeuschheit, Diebstahl, Mord.

(Nach Demura 1997: 40–41)

(d) Daher die Formel:

Auf Befehl des Großen Urgottes,
entstehend, vergehend wie die Gestalt des
Menschen

Abwechselnd ruhig und beweglich:

Das sind die Ur-Geister (*genrei* 元霊) der
Fünf Phasen.

(d) In den Schlußformeln
läßt sich eine gewisse Sys-
tematik nachvollziehen:

▷ Himmel: ewig/ nicht
starr, außerhalb des Ge-
burtenkreislaufs

▷ Erde: ewig/ starr, in-
nerhalb des Geburten-
kreislaufs

▷ Mensch: nicht ewig/
nicht starr

Die Zuordnungen des *San-
gen godai denshin rokuzu*
sind höchstwahrscheinlich
von anderen esoterischen
Schriften übernommen.

3.4. Die Drei Handlungen

F60: Was hat es damit auf sich, daß man statt Him-
mel, Erde, Mensch „Drei Uranfänge“ sagt,
statt Fünf Phasen „Drei Taten“, statt Ver-
wandlung, Durchdringung und Kraft „Drei
Wunder“ (*sanmyō*)?

A60: (a) Es gibt drei Sphären (*sankai*), nämlich die
Drei Uranfänge Himmel, Erde, Mensch.
Sämtliche Phänomene gehören zu den Fünf
Phasen, in die sich die Drei Uranfänge ver-
wandelt haben.⁸⁷ Die Erzeugnisse der Fünf
Phasen (*gogyō no shoi*), das sind Göttliche
Verwandlung, Göttliche Durchdringung und
Göttliche Kraft. Sie werden als die Drei Wun-
der (*sanmyō*) bezeichnet. Deshalb gibt es un-
ter allen Phänomenen der unbelebten und be-
lebten Welt keines, das nicht Erzeugnis dieser
drei wäre. Konfuzianismus und Taoismus be-
sagen, daß alles aus Drei entsteht. So sagt das

Diese Antwort scheint auf
den erwähnten Wider-
spruch in der Definition der
„Drei Taten“ (*sangyō*) ein-
gehen zu wollen. Tatsäch-
lich erhält dieser Ausdruck
hier aber endgültig eine
neue, zur Definition in A54
völlig konträre Bestim-
mung: *Sangyō* (hier wohl
besser mit „die Phasen der
Drei“ zu übersetzen“)
schiebt sich zwischen Ur-
anfang und Wunder als ei-

⁸⁷ *Sangen shohen no gogyō* 三元所變之五行. Vielleicht auch: „Fünf Phasen, die
durch die Drei Uranfänge verwandelt wurden.“

Yijing: „Drei bringt alle Dinge hervor.“⁸⁸ Daraus [erklären sich] wohl die [genannten] Bezeichnungen.

(b) Im *Reikiki* heißt es:

Daß der Nyorai die Drei Geheimnisse (*sanmitsu*) [des Mundes, des Körpers und des Geistes] verwahrte, geschah zum Nutzen der Lebewesen. Was in den Sutren verwahrt ist, ist das mündliche Geheimnis des Nyorai. Was als Reliquie verwahrt ist, das ist das körperliche Geheimnis des Nyorai. Was sich als Gottheit (*shinmei*) manifestiert, das ist das geistige Geheimnis des Nyorai.

Auch wenn sich Buddhas Sonne im Westen verborgen hält, er verbreitete seine Lehre (*daruma*) nach Osten: Die verschiedenen Buddhas offenbarten ihre dreifachen Körper, die Götter erweckten in den Menschen [die Fähigkeit], anderen zu nützen. Und so wurde in der Vorzeit des Universums (*fumon hōkai*) das Kalpa-der-Leere-vor-dem-Kalpa-der-Leere⁸⁹ erschaffen und es bildete sich aus dem Nichts (*musō*) ein göttlicher Leib (*shintai*). In der Mitte der Neun Berge und Acht Meere [auf dem Berg Sumeru] übernahmen Sonne und Mond die Führung (*shidō*). Der Meister über Buddhagesetz und Menschengesetz erschuf aus der Leere unseren erlauchten Herrscher (尊皇 *mikoto no mioya/sonnō*). Er wird Erhabener Großer Urgott (Taigen sonshin) genannt. Er ist der Shinnō Nyorai (Dainichi) des Landes-inmitten-der-üppigen-Schilfgefilde (Japan). <Ende des Zitats.>⁹⁰

Im *Sōhiketsugi*⁹¹ heißt es:

In den Sutren und Śastren, den 80.000 Dharmaspeichern, ist von Drei Schätzen (Buddha, Dharma, Saṅgha), von den Drei Leibern (Dharma, Beloh-

ne weitere generative Instanz: Die Drei Uranfänge verwandeln/ manifestieren sich in den Fünf Phasen, die Fünf Phasen bringen die Wunder der Drei (Verwandlung, Durchdringung und Kraft) hervor, die Wunder bringen alle Phänomene hervor. Damit gelten die Fünf Phasen als in das Lehrgebäude integriert und werden nicht mehr weiter erwähnt.

Zurück bleibt eine grundlegende Verunsicherung hinsichtlich des Terminus *sangyō*. Diese Verunsicherung kann jedoch auch als Symptom einer bereits dem Taoismus immanenten Inkonsistenz von Yin Yang Lehre einerseits und Fünf Phasen Lehre andererseits angesehen werden (vgl. Kap. 6.2.8.).

(b) Die Zitate belegen den Zusammenhang zwischen triadischen und monistischen Gottesvorstellungen.

Die Drei Handlungen (*sangō*), stehen mit den sog. Drei Geheimnissen (*sanmitsu*) in ähnlicher Bezie-

⁸⁸ Tatsächlich findet sich ein solches Zitat in Laotse's *Daodejing*, 42 (vgl. Wilhelm 1996b: 85). Es wird am Schluß des MY, in A75, noch einmal erwähnt.

⁸⁹ Es gibt prinzipiell vier Kalpa: Leere, Werden, Bestehen, Vergehen.

⁹⁰ Das Zitat findet sich im *Reikiki* als Ausspruch Kūkais.

⁹¹ Unbekannte Quelle, wahrscheinlich ähnlich wie das *Denshin roku* von Kanetomo selbst verfaßt.

⁹² Zum Verhältnis *sangō* und *sanmitsu* vgl. Kap. 6., S. 224.

nung, Entsprechung), von den Drei Wahrheiten (Leere, Provisorium, Mitte), von den Drei Disziplinen (Gebote, Meditation, Erkenntnis) die Rede. Alles führt schließlich zu den Drei Handlungen (*sangō*) von Körper, Mund und Geist zurück. Die Drei Handlungen, das sind die Erzeugnisse der Drei Uranfänge, der Drei Taten und der Drei Wunder des Shinto. (Ende des Zitats)

- F61: Wie lassen sich die Drei Handlungen (*sangō*) innerhalb des Shinto aufgliedern (*bunbetsu*)? Und weiter, was bedeutet der Begriff „Etikette des Vortretens und Zurückweichens“ (*shintai*⁹³ *sahō*)?

hung, wie die Drei Taten und die Drei Wunder in Kanetomos ursprünglicher Definition (A54).⁹² Die Drei Geheimnisse sind also Kräften vergleichbar, die durch rituelles Handeln (Drei Handlungen) mobilisiert werden.

In der folgenden Passage geht es vor allem darum, die Drei Handlungen als Bestandteil des Yuiitsu Shinto zu definieren. Zugleich soll aber auch die Yin Yang Lehre verstärkt ins Blickfeld rücken. Kanetomo greift hier in bewährter Manier wieder zu einem Begriff, dessen konkreten Bedeutungsbereich er unbestimmt lassen kann: die Etikette des Vortretens und Zurückweichens.

- A61: (a) Das Ausüben (*furumai*) der Drei Handlungen ist ein Teilaspekt der Drei Wunder.
 (b) Der Begriff „Etikette des Vortretens und Zurückweichens“, das sind die Drei Wunder von den Drei Uranfängen und Drei Taten (三元三行之三妙). Es handelt sich um eine Manifestation (*hensa*) der beiden Gottheiten von Yin und Yang. Deshalb sind Himmel und Erde gleichbedeutend mit der erhabenen Form von Yin und Yang. Kälte und Hitze, Tag und Nacht, das ist Vortreten und Zurückweichen von Yin und Yang.
 (c) Im *Hōzen sahō shidai-ki*⁹⁴ heißt es:

Zunächst wird festgestellt:
 (a) Die Drei Handlungen stehen mit den Drei Wundern in Beziehung.
 (b) Die Wunder stehen mit Vor und Zurück und damit auch mit Yin Yang in Beziehung.
 (c) Dies wird anhand eines Zitats genauer erläutert. Es ergibt sich die Folge
 Yin – Geist → Erde;
 Yang – Mund → Himmel;
 Yin und Yang – Körper →

⁹³ *Shintai* kann einerseits „vor und zurück“, „Hinweg und Rückweg“, etc. heißen, aber auch allg. „Verhalten“ (NKD 11: 211–212). Auch im *Yijing* ein häufig anzutreffendes Gegensatzpaar.

⁹⁴ *Zeremonien-Handbuch der Etikette vor den Schätzen*, Ritualtext des Yoshida Shinto.

Vortreten und Zurückweichen, das ist der Wechsel von Ruhe und Bewegung von Yin und Yang. (Im *Yijing* heißt es: Yang schreitet voran, Yin weicht zurück.)⁹⁵

Meditation, Kontemplation und Visualisierung – die kontemplativen Energien der Yin-Seele – sind die esoterische Praxis, um die Handlungen des Geistes zu reinigen.

Vorlesen, Rezitieren und Vortragen – die vorstoßenden Tugend-Kräfte der Yang-Seele – sind die esoterische Praxis, um die Handlungen des Mundes zu reinigen.

Verneigung, Opfer und *mudrā* – Ausdruck des Kreislaufs⁹⁶ von Himmel und Erde – sind die esoterische Praxis, um die Handlungen des Körpers zu reinigen. (Ende des Zitats.)

Daher die Formel:

Reinheit der Handlungen des Körpers:
Verneigung, Opfer und *mudrā*.

Die Reinheit der Handlungen des Mundes:
Lesen, Beschwören, Rezitieren.

Die Reinheit der Handlungen des Geistes:
Meditation, Kontemplation, Visualisierung.

Die Drei Wunder sind also
die *kaji* des Shinto.

F62: Die Etikette des Vortretens und Zurückweichens ist also eine esoterische Praxis, um die Drei Handlungen zu läutern. Soweit haben wir verstanden. Wenn man nun aber vor den Göttern (*shinzen*) [Zeremonien abhält] und nichts davon weiß (*bunbetsu nakunba*), würde das die Götter nicht erzürnen und kaum zur Belohnung und Erhörung der Bitten [der Gläubigen] führen?

Himmel+Erde (= Mensch).

Eine abweichende Zuordnung der Drei Handlungen und der Drei Wunder begegnet uns in A45 und A54 (s. dazu Kap. 6, S. 232).

Die körperlichen Tätigkeiten (Verneigung, etc.) sind jedoch beide Male mit einer Mischung von Yin und Yang, bzw. dem „Menschen“ verbunden, gelten also als dem Menschen am eigentümlichsten.

⁹⁵ Findet sich nicht wörtlich, doch sinngemäß richtig (Ishibashi & Dumoulin 1940: 216, Anm. 144).

⁹⁶ *Ungyō* 運行. Dieser Ausdruck findet sich im *Daxiang* Kommentar zum *Yijing*: „Indem Sonne und Mond ihren Kreislauf gehen [運行], wird es einmal heiß, einmal kalt.“ (Wilhelm 1996: 263–2644.)

A62: Selbstverständlich ist das so. Wenn man keine Einsicht in die Etikette des Vortretens und Zurückweichens hat, werden der Strafen viele, die Belohnungen aber dürftig sein. Daher die Formel:

Jene, die sie bewahren, erhalten von den Göttern längeres Leben,

Jene die sie durchführen, erhalten von den Dämonengeistern (鬼 *ki*) Glück und Wohlstand.

Handelt man ihr aber zuwider, so nehmen die Götter diese Unehreerbitigkeit (*hirei*) nicht an,

Und auch ein Zuviel oder Zuwenig ist Unehreerbitigkeit.

Das meint wohl auch Konfuzius, wenn er sagt:

Eine religiöse Feier (*matsuru koto*), das ist wie [die Feier eines] Anwesenden. Die Götter muß man feiern, als ob sie anwesend wären.⁹⁷

F63: Wenn die Hofbeamten dem Tenno ihre Aufwartung machen (*hyakkan chōsan*), vollziehen sie die Etikette des Vortretens und Zurückweichens. Hat dieser [Brauch] im Shinto seinen Anfang oder stammt er von anderswo her?

A63: In unserem Land geschah es aufgrund des Yuiitsu Shinto, daß die Hofbeamten dieser Etikette gehorchen. „Als der Erhabene Irdische Gott der Vierten Generation den Drachen-Palast besuchte, vollzog er die Etikette des Vortretens und Zurückweichens.“⁹⁸ Da-

Hier bindet Kanetomo sein esoterisches System wieder an den Bereich des „offenen“, traditionellen Shinto.

Die Etikette des Vortretens und Zurückweichens wird hier offenbar als eine elementare zeremonielle Geste der Ehrerbietung definiert. Allerdings scheint es dabei

⁹⁷ *Rongo (Lung-yü)* 3/12. Zum chinesischen Original s. Kracht 1986: 65.

⁹⁸ Die Stelle bezieht sich auf die Mythe des Gottes Hiko-hohodemi, der den Drachenpalast im Meer besucht und dort die Tochter des Meeresgottes zur Frau erhält. In einer Variante werden auch drei Podeste erwähnt (s. *Nihon shoki*, NKBT 67: 182; Aston: 106). Das Zitat selbst stammt allerdings aus ungeklärter Quelle. Die Systematik, nach der Hiko-hohodemi als Vierter von Fünf Irdischen Gottheiten, die dem Kaiserge-

raufhin errichtete der Meeresgott drei Podeste (*sanshō*), um ihn zu empfangen.“ 〈Soweit der Bericht der Götterschriften〉.

Im Jahr 12 der Regierung Suiko war es Shōtoku Taishi, der zum ersten Mal festlegte, daß die Zeremonie des Betretens und Verlassens der Tore des Kaiserpalastes nach dem Vorbild des Besuchs im Drachenpalast durchzuführen sei.⁹⁹ Auch die vorseilenden Rufer [zur Ankündigung hochgestellter Persönlichkeiten] haben ihren Ursprung im Götterzeitalter. Dann gibt es den „Gruß in den Schuhen“ und den „Gruß im Sitzen“. Auch dies sind *kaji*-Zeremonien des Vierten Gottes¹⁰⁰. Somit ist die Etikette des Vortretens und Zurückweichens ein Zeichen der Reinheit der Drei Handlungen. Die Drei Podeste des Drachenpalastes sind eine Praxisform (*jisō* 事相) der Drei Geheimnisse [von Körper, Mund und Geist]. Die unzähligen Regierungsangelegenheiten (*matsurigoto*) an unserem Hof, sie alle sind Shinto. Daher die Formel:

Die unzähligen Regierungsangelegenheiten
des Herrschers und seiner Beamten,

Sie alle nehmen Bedacht (*monoimi*) auf die
800.000 Götter.

Die Etikette des Vortretens und Zurück-

auch eine spirituelle Komponente zu geben. Anders wären die in diesem Zusammenhang verwendeten Begriffe *monoimi* (wtl. Tabueinhaltung) und Reinheit nicht zu verstehen.

schlecht vorangingen, genannt wird, taucht übrigens erst im *Shaku nihongi* des Urabe Kanekata auf (vgl. NST 19: 233, Anm.).

⁹⁹Tatsächlich berichtet das *Nihon shoki* über eine Reform des höfischen Zeremoniells im Jahr Suiko 12 (604), dem Jahr der Erstellung von Shōtoku Taishis Verfassung. Die neue Verordnung besagte, daß man beim Betreten und Hinausgehen durch die Tore niederknien und die Hände gegen den Boden drücken müsse. (*Nihon shoki* 22, Suikōki.)

¹⁰⁰In der oben zitierten Episode von Hiko-hohodemi wird von drei Begüßungszeremonien berichtet, die er jeweils auf den drei Podesten vollzog und damit den Meeresgott beeindruckte. Ob diese aber eine Entsprechung im Hofzeremoniell hatten, ist ungewiß.

weichens, sie reinigt die Drei Handlungen.

Das ist die *shintō* Praxis (行!) der Drei
Wunder der Drei Uranfänge.

Die Erörterung triadischer Konzepte ist hiermit beendet. Formal endet hier über-
dies die in A24 in Aussicht gestellte Interpretation der Formel *mujō reihō shintō*
kaji. Die nachfolgenden Bemerkungen beziehen sich nicht mehr auf Details der
Yuiitsu Doktrin sondern eher auf deren grundsätzliches Verhältnis zu anderen
Lehren.

Der folgende Abschnitt 4.1. verfolgt die Absicht, den Yuiitsu Shinto sowohl vom Buddhismus abzugrenzen, als auch, ihn zur Grundlage des Buddhismus zu erklären. Daraus ergibt sich, daß das Verhältnis zum Buddhismus letztlich ambivalent bleibt. Ein weiteres Thema ist das Verhältnis esoterisch – exoterisch.

4. Primat des Shinto

4.1. Shinto und Buddhismus

F64: Aus welchem Grund wird im Land der *kami* (*shinkoku*) das Gesetz des Buddha verehrt? Ab wann und aus welchem Grund wurde die Lehre eines anderen Landes nötig?

A64: Es waren seit der Entstehung unseres Götterlandes bereits Milliarden Jahre vergangen, als der ehrwürdige Shaka sich in seinem Land manifestierte. Nicht zu reden von der Übertragung des Buddhismus [nach Japan], erfolgte sie nicht erst spät in den Jahren der Endzeit?¹⁰¹ Der Buddhismus erreichte den Hof erstmals in der heiligen Ära unseres 30. Kaisers Kimmei (540–571). Das war 1500 Jahre nach Buddhas Tod und weit über 400 Jahre, nachdem der Buddhismus nach China kam. Damals genoß er noch kein allgemeines Vertrauen. Unter der 34. Kaiserin Suiko sagte Prinz Shōtoku im Geheimen zu ihr:

Unser Land Japan bringt den Samen (*shuji*) hervor, in China zeigen sich Zweige und Blätter, in Indien öffnen sich Blüten und Früchte. Deshalb ist der Buddhismus die Blume und Blüte, der Konfuzianismus die Zweige und Blätter, der Shinto aber Wurzel und Stamm aller Dharmas. Die [ersten] beiden Lehren sind nichts anderes als Varianten (*bunka*) des Shinto. Zweige und Blätter, Blüten und Früchte verweisen auf Wurzel und Stamm. Und weil die Blüten fallen und zu den Wurzeln zurückkehren, kommt nun auch der Buddhismus zurück nach Osten. Er zeigt damit, dass unser Land Wurzel und Stamm der Drei Länder ist. Daher breitet er sich hier aus. (Ende des Zitats)

Noch über 1200 Jahre nach Jimmu Tennō gab es die [anderen] beiden Lehren nicht. Einzig die Grundlage des Götterlandes wurde aufrecht

¹⁰¹ *Matsudai* 末代, ein budhistischer Terminus bezogen auf die Zeit tausend (nach manchen Berechnungen auch 1200 oder 1500) Jahre nach Buddhas Tod.

erhalten und dem Ureid¹⁰² der Götter wurde Verehrung geschenkt. Daher werden auch buddhistische Meditationen und Sutren-Rezitationen bei Schreinzeremonien (*shinji*) ausgesetzt.¹⁰³

Im *Yamatohime-no-mikoto seiki* heißt es:

Wenn du den Himmel ehrst, der Erde dienst, zu den Göttern aufsiehst und den Ahnen Ehrfurcht erweist, so wird der Ahnenschrein [von Ise] nicht aufhören, die Herrschaft des Tennō zu unterstützen. Darüber hinaus bringe den Göttern deine Verehrung dar, indem du den Atem des Buddha-Gesetzes verbirgst.¹⁰⁴ (Ende des Zitats)

Im *Jingi fudenzu*¹⁰⁵ heißt es:

Amaterasu-ōkami und Toyouke-ōkami, sie sind die allerhöchsten Ahnengötter, sie sind die klar leuchtenden Urquellen von Himmel und Erde. Sie sind die Großen Ahnen, ohne Form, ohne Tun.¹⁰⁶ Daher bringen sie auch keine Lehren wie der Buddhismus hervor.¹⁰⁷ Ihre wunderbare Gestalt zeigt sich nur flüchtig (*kari ni*) in einem gestaltlosen Spiegel (*musō no kagami*). (Ende des Zitats)

¹⁰² *Honzei* 本誓. Erinnert an den Schwur (*seigan* 誓願) Buddhas, alle Lebewesen zu retten.

¹⁰³ Hier bezieht sich Kanetomo offenbar auf die Tabubestimmungen des *ritsuryō*-Kodex (vgl. o., Anm. 25), die allerdings im Mittelalter nur in wenigen Schreinen, etwa in Ise, Geltung hatten. Vgl. auch A65.

¹⁰⁴ Teil des berühmten Orakelsspruchs von Amaterasu an Yamato-hime, der zu einem wesentlichen Bestandteil des Watarai Shinto wurde (*Yamatohime-no-mikoto seiki*, NST 19: 30). Besonders die ambivalente Phrase „den Atem des Buddha-Gesetzes bedecken“ läßt allerlei Interpretationen zu. Sie wird sowohl anti-buddhistisch als auch pro-buddhistisch gedeutet. (S. Teeuwen 1993: 233–234; 1996: 101).

¹⁰⁵ *Jingi fuden zuki*, Schrift des Watarai Shinto, oft mit dem *Yamatohime-no-mikoto seiki* zu einem Text zusammengefaßt, später verloren, erst 1955 wiedergefunden (Teeuwen 1996: 13). Herausgegeben in *Daijingū sōsho* 14 (1976): 92–132. Vorliegendes Zitat wurde von Kanetomo gekürzt.

¹⁰⁶ *Musō mui*. Es handelt sich um buddhistische Termini, die das Ewige, Absolute bezeichnen. *Musō* ist insbesondere „an esoteric Buddhist term for the presence of Dainichi that is beyond all dharmas.“ (Teeuwen 1996: 112).

¹⁰⁷ Elegante Erklärung: Das gegenüber dem Buddhismus auffallende Fehlen einer Doktrin des *kami*-Glaubens wird mittels einer buddhistischen Doktrin zur Tugend erklärt.

- F65: [Es wurde eben erwähnt, daß] in der Tabu-Zeit von Schreinzeremonien Buddhas, Sutren und dergleichen gemieden werden (*imu*), weil man sich dann ganz auf den Ureid (*honzei*) der Götter konzentriert. Wenn dem aber so ist, warum gelten dann Buddhas und Bodhisattvas als die Urform (*honji*) aller Schrein[gottheiten] unseres Landes? Gibt es hier nicht einen Widerspruch (*sōi*) zu dem eben Gesagten?
- A65: Obwohl unser Kaiser Shōmu (r. 724–748) den erhabenen Wunsch hegte, einen buddhistischen Tempel (*garan*) zu errichten, fürchtete er das überkommene Gesetz des Götterlandes. Er rief Gyōki Bosatsu (670–749) zu sich und befragte ihn darüber. Gyōki Bosatsu suchte daraufhin den Schrein der Großen [Ahnen-]Gottheit auf und betete zu ihr. Die Gottheit (Amaterasu) verkündete:

Die wirkliche, wahrhaftige Sonne, sie erleuchtet die Finsternis der langen Nacht [des Kreislaufs] von Leben und Tod. Der ursprüngliche ewige Mond, er fegt hinweg die Wolken der Unwissenheit und Verstrickung der Leidenschaften (*bonnō*). (Ende des Zitats)¹⁰⁸

Äußerlich ähneln diese Worte buddhistischen Texten. Dringt man aber zu ihrem tieferen (inneren) Sinn vor, [so beschreiben sie,] wie in der Vorzeit des Götterzeitalters die Sonnengöttin das himmlische Felsentor öffnete und das Dunkel der langen Nacht erhellte, und wie die Mondgottheit die achtfachen Wolken teilte und auf das Land-inmitten-der-Schilfgefilde herabstieg.¹⁰⁹ Wurden nicht dadurch die Wolken der Unwissenheit und der Leidenschaften hinweg gefegt? Dennoch war durch diese Verkündigung noch nicht geklärt, ob die Errichtung buddhistischer Tempeln und Statuen statthaft sei oder nicht. Folglich...

...rief [der Tennō] im 11. Monat des Jahres Tempyō 14 (735) den Udaijin Tachibana no Moroe zu sich, machte ihn zum kaiserlichen Boten und schickte ihn nach Ise, um ihn für die vom Tennō gewünschte Errichtung des Tempels beten zu lassen. Gleich nach der Rückkehr des Boten, in der Nacht des 15. desselben Monats,

¹⁰⁸ Das Zitat ist dem *Ryōgū gyōmon jinshaku (jō)* entnommen (NST 19: 235, Anm.); vgl. unten, Anm. 110.

¹⁰⁹ Hier ist offenbar der Abstieg des Himmlischen Enkels gemeint, auch wenn seine Identifikation mit der Mondgottheit ungewöhnlich ist.

gab [die Gottheit] ein Zeichen. Vor dem Tennō erschien eine Juwelenfrau (*gyoku'nyo*), die in goldenem Licht erstrahlte und sprach: „Dieses Reich ist das Land der Götter (*shinkoku*). In erster Linie geruht daher, den Göttern Ehre und Huldigung entgegen zu bringen. Das Sonnenrad aber ist Dainichi Nyorai. Seine Urform (*honji*) ist Buddha Vairocana. Die Scharen der Lebenden (*shūshō*) müssen vor allem dieses verstehen und dadurch zum Buddha-Gesetz bekehrt werden (*kie*, eig. zurückkehren).“ Als der Tennō aus seinem Traum erwachte, ward sein frommer Entschluß endlich gefestigt. Als erstes errichtete er jenen Tempel, den man heute den Tōdaiji nennt. (Soweit ein Zitat aus dem Vorwort des *Daijingu gyōmon jinshaku*.)¹¹⁰

Danach vergingen 70 Jahre bis erstmals die geheime Lehre des Shingon (*shingon mikkyō*) in unser Land überbracht wurde.¹¹¹ Doch schon davor hatte die Offenbarung aus der Tempyō-Zeit klar verkündet, daß Buddha Vairocana, der Dainichi von Mutterschoß- und Diamantwelt, die Gesamtheit aller Buddhas und Bodhisattvas sei, und daß Vairocanas sicht-

¹¹⁰ Auch *Ryōkū gyōmon jinshaku*. Apokryphe Schrift des Kōbō Daishi in *Kōbo daishi zenshū* 15: 140 (Ishibashi und Dumoulin 1940: 222, Anm. 175). Tatsächlich stammt der Text wahrscheinlich aus dem 13. Jh. und gilt als *locus classicus* der geschilderten Legende, die vor allem durch das *Daijingu sankeiki* (1286), den Bericht des Mönchs Tsūkai über seine Wallfahrt nach Ise, berühmt wurde (Nishida 1978: 62–82; s.a. Teeuwen 1996: 52 und für das *Sankeiki* Naumann 1994: 17). Eine Abschrift davon durch Yoshida Kaneo, 1749, findet sich auch im Yoshida Archiv der Tenri Universität (Takao 1993: 157).

Kanetomo bedient sich dieses Textes, der als klassisches Beispiel der *honji suijaku* Theorie aufgefaßt werden kann, um im Grunde das Gegenteil zu beweisen: Während der Text in Amaterasu die Manifestation Dainichi Nyorais zu erkennen scheint, interpretiert Kanetomo dies als „oberflächliches“ Textverständnis, und schlägt eine „tiefere“ Interpretation vor, die das Verhältnis Urform–Manifestation umkehrt. Was ihn aber besonders an der hier berichteten Botschaft Amaterasus zu interessieren scheint, ist die Trennung zwischen dem an den Tenno gerichteten Auftrag, die *kami* zu verehren, und der für die „Scharen der Lebenden“ geltenden Lehre des Buddha.

¹¹¹ Tatsächlich brachte Kūkai 699, also 64 Jahre später, den esoterischen Buddhismus von China nach Japan.

barer Leib¹¹² der Wahre Herr unseres Landes sei, der die erhabene Form der doppelten Gottheit von Sonne und Mond hat.¹¹³

Deshalb unterschied man die offene und die geheime Bedeutung und gründete zwei Lehren, die der Urform und die der hinterlassenen Spur (*honjaku no nimon*). Getreu den Gründungslegenden (*engi*) der Schreine, unterschied man ihre jeweiligen Gottheiten in Urform und Spur (*honji suijaku*). Diese [Methode] wird wohl seit jener Zeit angewendet.

Der [Unterschied zwischen] offener und geheimer Bedeutung liegt nun darin, daß die offene Lehre (*kenro no ken*) die Buddhas zur Urform und *kami* zur Spur erklärt, während die geheime Lehre (*onyū no mitsu*) die *kami* zur Urform und Buddhas zur Spur erklärt. Die offene Lehre, das ist die seichte, vereinfachte Bedeutung. Die geheime Lehre, das ist die tiefe, mystische Bedeutung. Wenn man nun Buddha zur Urform erklärt, so ist das die seichte, vereinfachte Bedeutung. Daher die Formel:

Die offene Lehre (*kenro no ken*) macht Buddha zur Urform.

Diese Vereinfachung dient der Bekehrung.¹¹⁴

Die geheime Lehre (*onyū no mitsu*) stellt *kami* an den Anfang.

Auf ihrer tiefsten Stufe birgt sie die absolute Wahrheit.¹¹⁵

F66: Entspricht [die Unterscheidung von] offener und der geheimer Bedeutung der Terminologie des Buddhismus¹¹⁶ oder stammt sie ursprünglich aus dem Shinto?

A66: Die Unterscheidung in offen und geheim ist dem Sinn nach identisch mit dem Buddhismus. Der Wortlaut der Termini stammt aber aus den Götterschriften. So heißt es im zweiten Abschnitt über das Götterzeitalter im *Nihon shoki*:

¹¹² *Shōjin* 生身, Gegenteil von *hosshin* 法身, Dharma-Leib, transzendente Gestalt.

¹¹³ Hier Amaterasu und Toyouke, die beiden Gottheiten von Ise.

¹¹⁴ *Kechien*. Buddhistischer Terminus: In-Verbindung-treten mit Buddha, bevor man in Genuß der eigentlichen spirituellen Wahrheit kommen kann. Der esoterische Buddhismus kennt z.B. *kechien kanjō* (Initialbeschwörungen). (JEBD: 184.)

¹¹⁵ „Vereinfacht“ und „tief“ sind technische Termini, die den Grad der Bedeutung und Geheimhaltungspflicht einer Lehre bezeichnen und vom esoterischen Buddhismus übernommen sind. Näheres dazu erfährt man in A67.

¹¹⁶ *Kyōka* - Haus der Lehre. Im Zen Bezeichnung für die anderen buddhistischen Sekten, hier aber wahrscheinlich Buddhismus allgemein. (NST 19: 237, Anm.)

„Die offen sichtbaren Dinge (顕露事 *arawani-no-koto/ kenro no koto*), die ich geleitet habe, sollen nun direkt vom Himmlischen Enkel [Ninigi] geleitet werden. Ich will mich zurückziehen und die verborgenen Dinge (幽事 *kakuretaru koto/ yūji*) leiten.“ Daraufhin übergab er die *yasaka*-Edelsteine und verbarg sich für immer. (Ende des Zitats)¹¹⁷

So lauteten die göttlichen Worte des Ōanamuchi-no-mikoto, des Dai-myōjin von Miwa. Die offen sichtbaren Dinge begleiten die geheimen, ebenso begleiten die verborgenen Wunder die offenen Dinge. Daher die Formel:

Das Offen-Sichtbare begleitet das Geheime.

Das Verborgene-Geheime begleitet das Offenbare.

4.1.1. Exkurs: Geheime Rangstufen

F67: Wieviele Ränge der Geheimhaltung gibt es?

A67: Im *Sōhiketsugi* heißt es:

Shingon ist geheim (*himitsu* 秘密). Shinto ist mysteriös (*onmitsu* 隱密). Man nennt ihn mysteriös, weil er mehr Ränge und Stufen des Geheimen besitzt.“ (Ende des Zitats)

Dieser Shinto besteht aus Vier Rängen (*jū* 重) und Vier Stufen (*i* 位) von geheimen Lehren. Sie können [nur dann] übertragen werden, wenn man über die Fähigkeiten und die Entschlossenheit [eines Adepten] befunden hat. Wer nicht geeignet ist, dem dürfen nicht einmal die Lehren aus dem Bereich des einfachen Ranges übertragen werden, geschweige denn aus höheren Rangstufen.

Die Vier Ränge sind:

- ▷ Erster Rang, der Bereich der [ersten] Übermittlung (*sōden no bun*).¹¹⁸ (Das ist die Stufe der seichten Vereinfachung.)

¹¹⁷ Worte des Ōanamuchi in Nebenvariante 2 der *kuniyuzuri* Episode (NKBT 67: 150–152, Aston: 80–81).

¹¹⁸ Die Bezeichnungen *soden* 相伝, *denju* 伝授 oder *sōjō* 相承 für die einzelnen Ränge sollen offenbar Unterschiede in Form oder Inhalt der Übertragung zum Ausdruck bringen. Im Deutschen lassen sich diese Nuancen kaum wiedergeben. Selbst im japanischen Original scheinen die Begriffe bisweilen synonym verwendet zu

- ▷ Zweiter Rang, der Bereich der [geheimen] Überlieferung (*denju no bun*). 〈Das ist die Stufe der tiefen Geheimnisse.〉
- ▷ Dritter Rang, der Bereich der Übertragung von Angesicht zu Angesicht (*menju* 面授 *no bun*). 〈Das ist die Stufe der tiefen Geheimnisse des Geheimen.〉
- ▷ Vierter Rang, der Bereich der mündlichen Geheimnisse (*kuketsu* 口決 *no bun*). 〈Das ist die Stufe der tiefen Geheimnisse des doppelt Geheimen.〉¹¹⁹

Darüber gibt es weitere vier geheime Stufen innerhalb des Bereichs der [esoterischen] Weitergabe (*sōjō* 相承):

- ▷ Stufe eins ist die Weitergabe des Abbilds (*eizō* 影像),¹²⁰

werden.

Die in 〈〉 beigefügten Bezeichnungen der einzelnen Rangstufen sind allgemein geläufige buddhistische Bezeichnungen esoterischer Überlieferungen. In der Praxis scheinen sie auch im Yoshida Shinto die gebräuchlicheren Ausdrücke gewesen zu sein, denn in den Kolophonen von Yoshida Ritualtexten sind meist nur sie genannt.

¹¹⁹ Ishida Ichirō (1970: 171) merkt unter Berufung auf unbestimmte „Aufzeichnungen der Yoshida“ zu den einzelnen Rängen an:

1. Lektüre des *Nihongi* und zeremonielles Verhalten beim Besuch von Schreinen.
2. Erklärungen zu einzelnen schwierigen Stellen innerhalb von 1).
3. Erörterung im Wechselgespräch mit dem Lehrer.
4. Die Bedeutung einzelner Worte bestimmen.
5. Vertraut gemacht werden mit dem Herabrufen einer Gottheit (*shintai kanjō*).
6. Vertraut gemacht werden mit mystischer Vereinigung (*kannō shinpō* 感應心法)
7. Die Überlieferung der Zehn und der Drei Geist-Schätze erhalten.
8. Die *himorogi-iwasaka* Überlieferung erhalten.

Ähnlich lauten auch die Anmerkungen von Ōsumi Kazuo (NST 19: 237–238, Anm.). Demura (1997: 173–176) geht auf diese Hinweise nicht ein, beharrt hingegen darauf, daß die hier angedeutete Systematik auch in der Praxis eingehalten wurde. 1–4 sind demnach Ränge der offenen Lehre, 5–8 Ränge der Geheimen Lehre des Yoshida Shinto. Auch 1–4 unterliegen einer gewissen Geheimhaltungspflicht. Zur Terminologie verweist er auf einen Text des Shingon Buddhismus, das *Shijū hishaku* (Geheime Erläuterung der Vier Ränge). Das dort vorgestellte Schema entspricht weitgehend den Rängen 1–4 des MY.

¹²⁰ Der Terminus wird bei Kanetomo auch *kage katachi* gelesen und bedeutet offenbar soviel wie „deutlich sichtbare Form“. Möglicherweise aber auch „Schatten und Gestalt“, also Überlieferung, die so getreulich weitergegeben wird, wie der Schatten der Gestalt folgt.

- ▷ Stufe zwei ist die Weitergabe der Lichtsubstanz (*kōki* 光氣),
- ▷ Stufe drei ist die Weitergabe des Aufsteigens (*kōjō* 向上),
- ▷ Stufe vier ist die Weitergabe des Untergrundes (*teika* 底下).

Zusammen sind dies acht Stufen. Daher die Formel:

Sōden, *denju* sind eins, zwei,
menju, *kuketsu* sind drei, vier.

Weitergabe von Bild und Substanz (像氣相承) sind eins, zwei;
 Weitergabe von Hinauf und Hinab (向底相承) sind drei, vier.

Die ersten vier Ränge: Offen und Geheim begleiten einander.
 Die letzten vier Stufen: Einzig geheime Weitergabe.

4.1.2. Schlußbetrachtung zu Shinto und Buddhismus

- F68: Die wohldurchdachten Antworten der beiden oberen Abschnitte haben uns einen klaren Nachweis der Gründe für das Aufblühen des Buddhismus und über die Beziehungen (*engi*) zwischen Urform und Spur der Götter erbracht. Wenn dem aber so ist, bedarf dann der Shinto überhaupt des Buddha-Gesetzes?¹²¹
- A68: In den Antworten der beiden vorigen Abschnitte haben wir die Geschichte des Buddha-Gesetzes, sowie die Zuordnung von Urform und Spur eingehend überdacht. Die Frage, ob sich Shinto und Buddhismus unterscheiden oder gleichen, haben wir wohl schon am Beginn dieses Dialogs, als wir über die drei Arten von Shinto sprachen, erschöpfend behandelt. Was nun den Gläubigen des Einen und Einzigen Shinto betrifft, so muß er sich ausschließlich den Grundlagen (*kongen*) des Götterlandes widmen.

4.2. Die Überlieferung

- F69: Gibt es nicht auch noch Genaueres zum [Begriff] „Ein und Einzig“ zu sagen?
- A69: Zu diesem Begriff gibt es drei Erläuterungen (*eshaku*):
- ▷ Erstens, es gibt allein ein Gesetz (*ippō* 一法), nicht zwei.

¹²¹ Auf diese erstaunlich direkte Frage eine nicht ganz so bestimmte Antwort: Ganz eindeutig ist nicht gesagt, daß Shinto auch ohne Buddhismus auskommt.

- ▷ Zweitens, es gibt allein eine Traditionslinie (*ichiryū* 一流), nicht zwei.
- ▷ Drittens, das Eine und Einzige ist am Himmel klar zu erkennen.

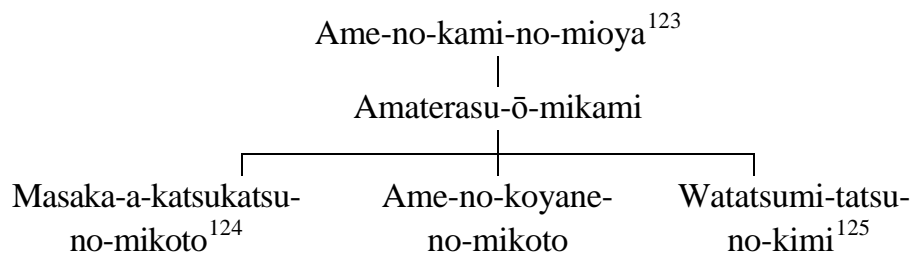
Dieses Schema organisiert den Schlußteil dieser Abhandlung, in dem die Authentizität, bzw. die Einzig-Artigkeit des Yoshida Shinto nachgewiesen werden soll.

4.2.1. Genealogie der Götter

F70: „Es gibt allein ein Gesetz, nicht zwei“, was bedeutet das?

A70: Unser Shinto existiert von Anbeginn (*hajime* 元) an, als das Eine Yin und das Eine Yang noch nicht festgelegt waren,¹²² und wurde von Kuni-no-tokotachi-no-mikoto bis zu Amaterasu-ōkami weitergegeben (*sōjō* 相承). Amaterasu-ōkami übertrug ihn an Ame-no-koyane-no-mikoto. Von damals bis zum heutigen Tag in der Endzeit dieser schmutzigen Welt schöpft er aus dem Urwasser der Einen Substanz und hat nicht einen Tropfen von den Drei Lehren gekostet. Deshalb heißt es wohl „es gibt allein ein Gesetz“.

Die Genealogie des Einen und Einzigen Shinto



4.2.2. Weitergabe unter den Menschen

F71: „Es gibt allein eine Traditionslinie, nicht zwei“, was bedeutet das?

A71: Im Zweiten Abschnitt des *Nihon shoki* über das Götterzeitalter heißt es:

¹²² Siehe oben, A6, Anm. 13.

¹²³ Wtl. „Ahn der Himmlischen Götter.“ Hier: Kuni-no-tokotachi.

¹²⁴ Vater von Ninigi, daher Vorfahre der Tenno-Linie.

¹²⁵ Drachengott, der das Meer beherrscht, Vorfahre der Tenno-Linie (s. A63).

Ame-no-koyane-no-mikoto ist der Urheber (*sōgensha*) derer, die die Dinge der Götter leiten. Er regelt sie mit Hilfe der Schulterblatt-Divination (*futomani no urae*). (Ende des Zitats.)¹²⁶

Deshalb wird *sōgen* (Urheber) zur Bezeichnung der beiden Teile des Einen und Einzigen Shintō herangezogen.¹²⁷ Die Divination (*urae*) ist seit dem Zeitalter der Götter eine bedeutende Aufgabe. Deshalb wurde [ihren Priestern] der Name Urabe (Divinatoren-Sippe) verliehen. Danach änderten sie ihren Namen zweimal, in Nakatomi und Fujiwara. Nachdem sie vier Tenno gedient hatten, nahmen die Fujiwara wieder ihren alten Namen Nakatomi an. Danach vergingen weitere zehn Herrschaftsperioden, bis die Nakatomi wieder ihren ursprünglichen Namen Urabe erhielten. Unter diesem Namen übernahm diese Linie die große Aufgabe der Sōgen Divination, setzte damit die Wahre Überlieferung des Götterzeitalters fort, diente den göttlichen Tennō als Berater und hinterließ ihren Namen in jeder Generation, ohne abzureißen. Daher ist die Wahre Überlieferung der Urabe die einzige Traditionslinie, die das Gewerbe des Einen und Einzigen Gottes weiterführt.

Die Genealogie der Einen Überlieferung

Es folgt eine ausführliche Genealogie, die wohlgerne die Weitergabe der Lehre, nicht notwendigerweise die Blutverwandtschaftslinien der Urabe wiedergibt. Die Liste umfaßt also all jene Personen, die zumindest teilweise in den Yuiitsu Shinto eingeweiht gewesen sein sollen. (Der Grad der Einweihung wird durch ein •, zwei •• oder drei Punkte ∴ symbolisiert.)¹²⁸

¹²⁶ *Nihon shoki* 2, *kuniyuzuri*-Mythe, Nebenvariante 2 (NKBT 67: 152; Aston 82–83). Diese Episode folgt unmittelbar auf die in A34 erwähnte Herabkunft der Götter Ame-no-koyane und Futsu-nushi.

¹²⁷ Die beiden Teile sind hier wohl nicht der esoterische und der exoterische Teil, sondern die etwas willkürliche Zweiteilung, die sich in den Begriffen, Altar des Urahns (*bansō-dan*) und Altar der Urquelle (*shogen-dan*) findet (vgl. A18).

¹²⁸ In manchen Ausgaben des MY findet sich zu den Punkten folgende Erklärung: „Über [den Namen] stehen drei Punkte, zwei sind Yin, einer ist Yang. Ein Yin [Punkt] bedeutet die Übertragung der offenen Lehre. Zwei Yin [Punkte] bedeutet die Übertragung beider Lehren, der offenen und der geheimen. Ist darüber noch ein Yang [Punkt] hinzugefügt, so bedeutet das die dritte Übertragung der Initiation (*kanjō* 灌頂).“ (ST 7/8: 117)

In diesem Sinne sind auch die kollateralen Verbindungen zu den verschiedenen Tenno einerseits und zu herausragenden Persönlichkeiten des Hofadels andererseits zu sehen.¹²⁹

In den Stammbaum eingefügt finden sich ab und zu erläuternde Bemerkungen. Unter diesen sind folgende hervorzuheben:

- ▷ (Ad Ikazuchi-no-ō-imauchigimi-no-mikoto, dem Berater von Kaiserin Jingū und Takeuchi no sukune:)
Beginn unserer Familienlinie, die den Namen Urabe erhielt.
- ▷ (Ad Tokiba-no-ō-muraji-gimi, 19. Generation nach Ame-no-koyane:)
Ändert den Familienname Urabe, erhält den Namen Nakatomi.
- ▷ (Ad Taishokkan [Fujiwara no Kamatari, 614–69]:)
Ändert Familienname Nakatomi, erhält den Namen Fujiwara.
- ▷ (Ad Ibimaro oder Ihimaro, Nachfolger des Taishokkan:)
In einem Schreiben, das der Taishokkan dem Ibimaro hinterließ, heißt es:
Unser Großer Ahnengott (Ame-no-koyane) vollzog ein Großes Reinigungsgebet (harae no futonorito) und sprach: „Ich will nun eine Divination vornehmen. Ich bin der Urheber der Leitung der Götter-Dinge.“ Die Siegelzeichen von himorogi (die man auch das Felspodest des Himmels (ama-tsu-iwasaka) nennt) sind die Götterschätze unseres Landes, der Wahre Körper¹³⁰ des Ahnengottes. Mit Hilfe der „Aufzeichnungen zur göttlichen Übertragung“ (Denshinroku) wird Zeremonienmeister Ibimaro [in die Übertragung der Götterschätze] eingeweiht.¹³¹ Seid ehrerbietig und fleißig.¹³²

Durch diese Punkte verteilte der Yoshida Shinto unter den in der Genealogie angeführten historischen Personen sozusagen Zensuren. In mythologischer Zeit sind alle Personen mit drei Punkten ausgestattet. Desgleichen sind die Urabe-Stammhalter stets Dreipunkter.

Die Genealogie wurde in den verschiedenen Ausgaben des MY nach Kanetomo immer wieder auf den neuesten Stand gebracht und ist auch hinsichtlich ihrer Ausführlichkeit starken Schwankungen unterworfen.

¹²⁹ Die dergestalt behauptete Übertragung des Yuiitsu Shinto an Tennō und *kuge*, ist historisch nicht ganz aus der Luft gegriffen, wenn man an das Amt des *miyaji* (Palastdivinator) und an die diversen institutionalisierten Familienbeziehungen der Urabe denkt (vgl. Kapitel 3).

¹³⁰ *Shintai* 真体, gemeint ist der sogenannte „Gottleib“ (*shintai* 神体).

¹³¹ *Fuzoku* 附属. Eigentlich ein buddhistischer Terminus, der die Einweihung eines Nachfolgers in die letzten Geheimnisse bezeichnet (NKD 17: 397).

¹³² Alle Ansprüche auf die Verwaltung und Verwahrung der sogenannten Geist-Schätze, die Kanetomo in A28–A34 indirekt erhebt, werden durch dieses angebliche Testament des sagenumwobenen Fujiwara no Kamatari neuerlich untermauert. Der

→

Taika 6 (650)/6/1 Nakatomi Ason Kamatari

- ▷ (Ad Kiyomaro, Nachfolger des Ibimaro:)
Er fügte [seinem Namen] das Schriftzeichens „groß“ hinzu und hieß nunmehr Ō-Nakatomi.
- ▷ (Ad Hiramaru:)
Hieß auch Hiramaro. Änderte seinen Familiennamen Ō-Nakatomi in den ursprünglichen Namen Urabe.
- ▷ (Ad Kanenobu:)
Ichijō Tennō netzte seinen Erhabenen Pinsel und verlieh ihm das Namenszeichen „Kane“.

4.2.3. Nachweis

F72: Was bedeutet „das Eine und Einzige ist am Himmel klar zu erkennen“?

A72: [Unser] Land ist das Götterland. Unser Weg ist der Götterweg (*shintō*). Unser Landesherr ist ein göttlicher Herrscher (*shinkō* 神皇). Unser Urahn ist Amaterasu-ō-mikami. Die majestätischen Strahlen des Einen Gottes erleuchten hundert Millionen Welten. Das Vermächtnis (*fuzoku*) des Einen Gottes wird auf dem Königsweg der zehntausend Wagen¹³³ übertragen. Am Himmel gibt es nicht zwei Sonnen, im Lande gibt es nicht zwei Herrn. Wenn daher die Gottheit der Sonne am Himmel steht, kann das Licht von Mond und Sternen nicht daneben sein: Das Eine und Einzige ist am Himmel klar zu erkennen.¹³⁴

4.3. Panshintoismus

F73: Was bedeutet „Anfangen und den Wahren Weg (*shintō* 真道) üben“?

A73: Es ist die Bezeichnung für die erste Übung des Shinto (神道).¹³⁵

Schlußsatz, „seid ehrerbietig und fleißig“, findet sich in zahlreichen Yoshida Dokumenten.

¹³³ Zehntausend Wagen sind ein chinesisches Attribut für den höchsten Souverän (s. Ishibashi & Dumoulin 1943: 234, Anm. 202).

¹³⁴ Dieses Argument stammt laut Nelly Naumann (1994: 38) aus der Watarai Schrift *Shinmei hisho* (in *Zoku gunsho ruijū* 1/1: 71).

¹³⁵ Offenbar der Beginn einer Ausbildung im Yoshida Shinto (s.a. Ishida Ichirō 1970: 181).

- F74: Warum heißt es „Wahrer Weg“ 真道 und nicht „kami-Weg“ 神道?
- A74: „*Kami*“, das ist ein Begriff für alle Geisterwesen, gut oder schlecht, falsch oder richtig. Um aber klar auf die wahren, ursprünglichen *kami* hinzudeuten, sprechen wir vom Wahren Weg.

Der *Leitfaden vom Urgeist des Polarsterns* (s. A26) besagt:

„Wahr“, bedeutet *kami*; bedeutet richtig, aufrecht, Unterweisung (*ka* 化), heilig; bedeutet spirituelle Durchdringung und wunderbare Klarheit. Das nennt man das „Wahre“. Gäbe es das Wahre im Himmel nicht, so hätten die zehntausend Dinge keinen Frühling. Gäbe es das Wahre auf Erden nicht, so hätten die Pflanzen keine Wurzeln. Gäbe es das Wahre im Menschen nicht, so könnte er die Götter nicht dirigieren. (Ende des Zitats.)

- F75: Die Aussagen des Shinto sind die Grundlagen unseres Landes, sein eigenständiges, einziges Gesetz. Glücklicherweise haben wir dafür die beiden Schriftzeichen *sō* und *gen* erhalten.¹³⁶ Warum aber hat keine Priesterfamilie eine religiöse Doktrin (*shūgi* 宗義) dazu errichtet?¹³⁷
- A75: Unser *shintō* ist in allen Dingen, er hält sich nicht in einem einzelnen Ding auf. Wind und Wellen, Wolken und Nebel, Bewegung und Ruhe, Vor und Zurück, Tag und Nacht, Geheim und Offen, Kühl und Kalt, Warm und Heiß, die Vergeltung von Gut und Böse, der Unterschied zwischen Wahr und Falsch, all dies ist nichts anderes als das Wirken unserer Götter. Daher ist auch das Herz von Himmel und Erde göttlich. Auch das Herz der Buddhas ist göttlich. Auch das Herz der Dämonen und Bestien ist göttlich. Auch das Herz der Pflanzen ist göttlich. Um wieviel mehr der Mensch! Mit Gedanken ein Prinzip ersinnen; mit Gedanken Worte schaffen; mit Gedanken Hände und Füße lenken: all das ist das Werk des Herzgottes 心神. Alles, was einen [Seelen-]Geist

¹³⁶ Man erinnere sich, daß Kanetomo seinen Shinto ursprünglich Sōgen Shinto nannte (vgl. die *Gelübde des Sōgen Shinto*, Kap. 4.2.1.).

¹³⁷ Die Frage erstaunt. Möchte man nicht meinen, die Yoshida seien diese Familie? Vielleicht impliziert der Terminus *shūgi* eine kodifizierte Lehre im Sinne des exoterischen Buddhismus. In jedem Fall zeigen Frage und Antwort, daß Kanetomo sich der verhältnismäßigen Schlichtheit seiner Lehre, bzw. des Shinto überhaupt, im Vergleich zum Buddhismus deutlich bewußt ist, und daß er versucht, aus dieser Tatsache ein Tugend zu machen.

(*rei*) hat, ist nichts anderes als *kami*. Daher spricht man auch von Buddha-Werdung (*jōbutsu*), nicht aber von *kami*-Werdung. Es ist nicht möglich, als Ding (*mono*) nicht auch einen göttlichen Geist (*shinrei*) in sich zu bergen. Daher heißt es in den *Leitfäden der Götter*:¹³⁸

Wäre im Himmel nicht *shintō*, gäbe es nicht die Drei Lichter (Sonne, Mond, Sterne) und nicht die Vier [Jahres]zeiten. Wäre in der Erde nicht *shintō*, gäbe es nicht die Fünf Phasen und nicht die Myriaden von Dingen. Wäre im Menschen nicht *shintō*, gäbe es kein Leben (*ichimei*) und nicht die Myriaden von Dingen (*banpō*).“ (Ende des Zitats.)¹³⁹

Im *Yijing* heißt es:

Betrachtet man den göttlichen Weg (*shintō* 神道) des Himmels, [so erkennt man], daß die Vier Jahreszeiten nicht [von ihrem gesetzmäßigen Ablauf] abweichen. Aus diesem göttlichen Weg haben die Weisen eine Lehre errichtet, und das ganze Land folgt ihr.¹⁴⁰

Die Lehre des Tao besagt:

¹³⁸ *Shinkyō* 神經. Nach Ansicht von Demura Katsuaki ist damit eine tatsächlich existente Schrift des Yoshida Shinto mit dem vollen Titel *Sangen shintō sanmyō kaji kyō* gemeint. Kanetomo referierte darüber u.a. 1504 vor Mönchen der Tendai-Sekte. Einer von ihnen, Kaison, notierte das Gehörte unter dem Titel *Shinkyō ryakuchū* (Notizen zum *Leitfaden der Götter*). Demura Katsuaki rekonstruierte den Text dieses *Sangen shintō sanmyō kaji kyō* in einem Aufsatz zur Datierung des MY bereits 1972 (Demura 1972: 41; s.a. Demura 1997: 82–83). Es handelt sich nur um einige wenige Zeilen, die im wesentlichen mit der hier zitierten Stelle identisch sind.

¹³⁹ Vgl. A47. Dieser Satz bildet offenbar so etwas wie das Glaubensbekenntnis Kanetomos. Er findet sich nicht nur im erwähnten *Shinkyō*, sondern taucht auch in jener theologischen Debatte auf, die Kanetomo 1497 mit Nichiren-Mönchen führte (s. Kap. 4.3.3.).

¹⁴⁰ 觀天之神道，而四時不忒，聖人以神道設教，而天下服矣。 *Yijing*, Kommentar zu Hexagramm 20, „Betrachtung“ 觀 (vgl. Wilhelm 1996a: 439–440). Diese Textstelle gilt als einer der ältesten Belege für das Kompositum *shintō* (chin. *shen-dao*). Aus genau diesem Zitat leitet Dazai Shundai im *Bendōsho* (1735) ab, daß der „Weg der Götter“ chinesischen Ursprungs sei und vor Kinmei Tenno nicht in Japan bekannt gewesen wäre. Japan war daher ursprünglich ohne Weg (Teeuwen 1996: 335–336).

Das Tao erzeugt das Eine. Das Eine bringt die Zwei hervor. Die Zwei bringt die Drei hervor. Die Drei bringt alle Dinge hervor.¹⁴¹

All dies ist *kami*.

Ein geheimes Sūtra des Buddhismus besagt:

Im *Sūtra vom kaji der göttlichen Verwandlungen*¹⁴² und in allen anderen Sutren und Kommentaren ist viel von Göttlicher Verwandlung, Göttlicher Durchdringung und Göttlicher Kraft die Rede.

Ist dies nicht auch Shinto?

Die Lehre des Konfuzius besagt:

Der Große Pol bringt die beiden Mächte (Yin und Yang) hervor, die beiden Mächte erzeugen die Vier Bilder, die Vier Bilder erzeugen die Acht Trigramme, die Acht Trigramme erzeugen alle Dinge.¹⁴³

Dies ist der Shinto des Heiligen Weisen.

Daher die Formel:

Der Eine und Einzige Shinto ist die Grundlage aller Lehren.
Der Ursprung aller Exerzitien ist letztlich Sōgen [Shinto].

Grundzüge von Namen und Gesetz des Einen und Einzigen Shinto

¹⁴¹ *Daodejing* 42 (siehe A60).

¹⁴² *Shinpen kaji kyō* 神変加持経. Abkürzung für *Dai-birushana-jōbutsu shinpen kaji kyō* (= *Dainichi-kyō* = *Mahā Vairocana sūtra*). Hauptschrift der *Garbha dhatu* (Mutterschoß) Lehre des esoterischen Buddhismus.

¹⁴³ Zitat aus dem *Daxiang* Kommentar zum *Yijing* (Wilhelm 1996a: 295). Das Zitat bezieht sich konkret auf die Genese der Trigramme des Schafgarbenorakels. Der Schlußsatz „die Acht Trigramme erzeugen alle Dinge“ entstammt laut Grapard (1992b: 159, Anm. 30) einem Sung-zeitlichen Kommanatarwerk.

Die Gebote des Einen und Einzigen Shinto

1. Bei der Überlieferung (*sōden*)¹⁴⁴ muß man besondere Umsicht walten lassen.

[Anmerkung:] Innerhalb der direkten Linie der Urabe müssen sich Personen, die dafür in Frage kommen, schon von früher Jugend an mit besonderer Sorgfalt [in der Überlieferung] schulen. Bei allen anderen muß man prüfen, ob ihre Fähigkeiten genügen und ob ihre Entschlossenheit adäquat ist. Dann mag man ihnen die Berechtigung erteilen.

2. An Priester anderer Schreine darf nichts übertragen (*denju*) werden.

[Anmerkung:] Wer aber tief in die Geschichte (*engi*) unseres Schreins (*honsha*) vorgedrungen ist, die Inneren und Äußeren zeremoniellen Regeln wahrt, und offen in seinem Verhalten ist, der ist nicht von diesem Verbot betroffen.

3. Buddhistischen Mönchen darf nichts leichtfertig weitergegeben (*sōden*) werden.

[Anmerkung:] Ein Mönch, der die geheimsten Lehren seiner Schule studiert hat und sämtliche Gebote des Dharma einhält, ist jedoch nicht von diesem Verbot betroffen.¹⁴⁵

4. Wahrung der Tabus (*monoimi*).

[Anmerkung:] Die Befleckung des Todes (*shie*) währt 30 Tage, dies ist die Anzahl der Tage eines Monats. Die Trauerkleidung unterteilt sich in leichte und schwere, entsprechend den Fünf Graden der Verwandtschaft.¹⁴⁶ Die Wahrung des Todestabus stammt aus dem Götterzeitalter. Die Trauerkleidung ist seit Festlegung der Sitten gültig. Deshalb wahren wir bei der Übertragung (*denju*) des Einen und Einzigen Shinto das Todestabu, nicht aber die Bekleidungs Vorschrift.

¹⁴⁴ Der hier verwendete Ausdruck *sōden* bezeichnet in A67 die unterste der acht Rangstufen in der Überlieferung des Yuiitsu Shinto. Das Gebot bezieht sich also offenbar auf den exoterischen Bereich, die „Stufe der seichten Vereinfachung“.

¹⁴⁵ In den fünf Regeln, die Kanetomo bereits 1470 aufstellte, und die den ersten fünf hier angeführten Regeln weitgehend gleichen, galt noch das kategorische Verbot: „Buddhistischen Mönchen darf absolut nichts übertragen werden...“ (S. Kap. 4.2.1.)

¹⁴⁶ Nimmt Bezug auf entsprechende Regelungen des Taihō-Kodex, wo nach chinesischem Vorbild fünf Verwandtschaftsgrade unterschieden werden. (NST 19: 249, Anm.)

5. Ohne Bastfäden¹⁴⁷ anzulegen, darf man sich nicht an die Götter des Himmels, der Erde und an [Menschen-]Geister¹⁴⁸ richten.

[Anmerkung:] Bastfäden sind dasselbe wie die *hikage*-Fäden.¹⁴⁹ Sie kennzeichnen Zeremonialgewänder, die man bei allgemeiner Tabueinhaltung (*ōmi* 大忌) oder detaillierter Tabueinhaltung (*omi* 小忌) trägt. Doch ist man bereits zeremoniell gekleidet, wenn man bloß Bastfäden anlegt, ohne [Zeremonial]-gewänder zu tragen. Ein Orakelspruch besagt: „Wenn einer die Bastfäden nicht anbringt, so ist das wie ein Himmel ohne Sonne und Mond, wie die Erde ohne Lebewesen.“ (Ende des Zitats.) Die Fäden an *kanmuri* und *ebōshi* richten sich danach. Daher muß man sie auf jeden Fall verwenden. Wer im Einen und Einzigen Shinto den ersten Teil der Lehre empfangen hat, der benützt einzelne Faden. Wer den zweiten Teil empfangen hat, benützt Bündel von vier Fäden, wer den dritten Teil empfangen hat, Bündel von acht Fäden.¹⁵⁰ Wer diese Fäden nicht anlegt, darf sich keinesfalls an die Götter wenden.

6. Verlange nicht nach den Lehren anderer Länder.

[Anmerkung:] Der Eine und Einzige Shinto ist die direkte Überlieferung der Götter, das Eine Gesetz, das aus dem Einen Qi hervorging. Der Taishokkan sagte: „Unser Einer und Einziger Shinto macht Himmel und Erde zu seinen Büchern, Sonne und Mond sind der klare Beweis.“ Das ist das reine, unverfälschte Mysterium. Deshalb darf man nicht nach den drei Lehren von Konfuzius, Shaka oder Tao streben. Dennoch spricht nichts dagegen, zur rhetorischen Ausgestaltung und zum Glanz des Einen und Einzigen Shinto die Drei Lehren zu studieren, solange man zuallererst die Quelle unseres Weges erforscht.

7. Die *kirigami* der Übertragung von Angesicht zu Angesicht.

[Anmerkung:] Vom dritten Rang, der Übertragung von Angesicht zu Angesicht (*menju*), an ist jedes Mysterium von höchster Geheimhaltungsstufe. Nachdem es auswendig gelernt wurde, muß das betreffende *kirigami* an das

¹⁴⁷ *Yū* oder *yufu* 木綿. Streifen aus der Rinde des Papiermaulbeerbaums (s. S. 117, Anm. 16).

¹⁴⁸ 神, 祇, 鬼. Die in A21 vorgestellte Dreieit der Götter von Himmel, Erde und Mensch. In den Geboten von 1470 wurde diese Triade noch nicht berücksichtigt.

¹⁴⁹ Fäden, die man bei wichtigen Feiern als Zeichen der Tabuwahrung an die Priesterkappe heftet; stilisierte Perücke (s. S. 117, Anm. 16).

¹⁵⁰ Diese Dreiteilung entspricht den drei Punkten (Yin und Yang Punkte), die den Grad der Einweihung in der oben angeführten Genealogie der Yoshida bezeichnen. Die Relation zu den in A67 vorgestellten acht Stufen der Übertragung ist unklar.

Stammhaus zurückerstatten werden. Denn die orale Tradition der Übertragung von Angesicht zu Angesicht darf nicht schriftlich festgehalten werden.

8. Für die [Dokumente der] ersten beiden Ränge, *sōden* und *denjū*, soll weißes Papier verwendet werden. Ab der Übertragung von Angesicht zu Angesicht soll auf *suiun*-Papier geschrieben werden.

[Anmerkung:] *Suiun* ist der Name des Papiers aus der Götterzeit. Als Sonne, Mond und das Sternbild Anūrādhā¹⁵¹ vom Himmel herabstiegen und die Leitfäden der Götter in *kanji*-Zeichen aufschrieben, verwendeten sie dieses Papier. Danach wurde sein Name geändert und man nannte es Sternbild-Papier. Dieses Papier darf nur für die geheimsten *kirigami*, oder für die geheimen Divinationsberichte (*missō*) an den Tenno verwendet werden.

Manju 1 (1024)/7/7¹⁵² Yuiitsu-chō Urabe Kanenobu

Bezeugt durch: G o d ō - d o n o
Shamon Gyōkaku <Mönchsname>

Zusätzlich besehen:

Chōgen 9 (1036)/4/21 U j i - d o n o
Kampaku <Siegel>

Zusätzlich besehen:

Eichō 1 (1096)/2/22 K y ō g o k u - d o n o
[Inhaber des] Folgenden Ersten Ranges
<Siegel>

¹⁵¹ Jap. *bōshuku* 房宿. Dieses Sternbild spielt auch im Polarsternglauben eine Rolle. Schon in A11 wird der Gott des Polarsterns als Schriftsetzer der Yuiitsu Lehre vorgestellt.

¹⁵² Der gesamte Kolophon ist selbstverständlich frei erfunden, zeugt aber von der historischen Bildung des Autors. Die als Zeugen angeführten Personen sind Fujiwara no Michinaga (966–1027), Fujiwara no Yorimichi (992–1074) und Fujiwara no Morozane (1042–1101), jeweils führende politische Persönlichkeiten ihrer Zeit. Ein einziger Schnitzer unterließ Kanetomo in diesem Kolophon: Die Ära Eichō begann erst am 17. 12., einen 22. 2. Eichō 1 gibt es also nicht. (Vgl. NST 19: 250, Anm.)

Index

A

- Abe no Seimei 阿部晴明 (921–1005) 74
- abhiṣeka* (J. *kanjō* 灌頂) 27
- acht
- acht Götter (s.a. Hasshinden) 49, 50, 98, 197, 285, 288, 297
 - Acht Himmelsrichtungen 48, 174, 183, 280
 - Acht Trigramme 165, 174, 178, 197, 281, 297, 364
 - Achteck 39, 41, 44, 45, 47, 174
 - Achtklafter-Halle 45, 155, 157, 162, 180, 182, 279, 280, 290
- achtzehn *shintō* 330, 331
- Achtzehn Shintō Zeremonie (*Jūhachi shintō shidai*) 36, 42, 133, 171, 172, 177, 180, 183, 206, 269, 271, 272, 274, 282, 288, 290, 291, 300, 330, 332
- adhiṣṭhāna* (s. a. *kaji*) 224
- a-ji honpushō* 阿字本不生 315
- Akihiro-ō 顕広王 (1095–1180) 82
- Amaterasu 天照 23, 39, 52, 54, 55, 85, 131, 137, 138, 156, 165, 167, 169, 178, 181, 191, 192, 194, 237, 249, 250, 256, 278, 279, 283, 287, 289, 298, 320, 321, 351, 352, 353, 354, 358, 361
- Ame-no-koyane 天児屋 49, 55, 64, 76, 118, 121, 137, 139, 163, 249, 260, 307, 312, 322, 358, 359, 360
- Ame-no-minaka-nushi 天御中主 181, 257, 258, 289
- Anti-Buddhismus 14, 18, 20, 118, 136, 351
- apokryphe Schriften 23, 24, 81, 187, 216, 303, 304
- Arai Hakuseki 荒井白石 (1657–1725) 188
- aramitama* 荒御霊 166, 341
- Ashikaga 足利 (Familie) 112, 123, 124
- Yoshihisa 義尚 (Shogun, 1465–1489) 123, 148, 149
 - Yoshimasa 義政 (Shogun, 1436–1490) 52, 109, 113, 124, 125, 133, 147, 148, 149, 188
 - Yoshimitsu 義満 (Shogun, 1358–1408) 90, 123
 - Yoshitane 義植 (Shogun, 1466–1523) 149
 - Yoshizumi 義澄 (Shogun, 1480–1511) 149
- Asoya Masahiko 安蘇谷正彦 28
- Aston, W. G. 25, 48, 53, 54, 135, 155, 156, 160, 169, 246, 322, 347, 355, 359
- Atai 直 (Familie) 64, 73, 104
- Awata Schrein 粟田廟社 70, 79, 105
- azukari* 預 (Schreinverwalter) 72, 77, 80
-
- ## B
-

- Bakufu 幕府 (Shogunatsregierung) 14, 93, 110, 115, 122, 123, 132, 141, 142, 144, 150, 341
- bansō-dan* 万宗壇 49, 142, 214, 312, 359

Baumtheorie (Wurzel-Blüte-Frucht Metapher) 127, 202, 203, 227, 243, 244, 251, 260
Bendōsho 弁度書 363
Bikisho 鼻帰書 243
bodai-ji 菩提寺 (Ahnentempel) 144
 Bōjō Toshimasa 坊城俊任 97
 Bonshun 梵舜 (1553–1632) 70, 102, 144
 böse *kami* (*akushin* 悪神) 52, 53, 121
 Brunnen, himmlischer (Ama-no-mana-i) 178, 279
bukka shintō 仏家神道 23
bushi 武士 → Kriegeradel

C

chi 智 23
chigi 千木 46
 Chijimaru 智治麿 → Nakatomi Chijimaro
Chikanaga-kyō ki 親長卿記 (1470–1498) 111, 112, 125
Chinkonsai 鎮魂祭 50
chisai 致斎 (*maimi*) → Tabu
chōjō 長上 69, 121, 154
chūsei shintō 中世神道 25

D

Daichi doron 大智度論 (*Mahā prajñā pāramitā śāstra*) 185, 335, 336
Daigo shiyōshō 醍醐枝葉抄 138
Daijingū Keihakubun 大神宮啓白文 304
Daijōsai 大嘗祭 50, 66, 91, 109, 117, 142, 214, 311, 313
 Dainichi Nyorai 大日如来 (*Mahāvairocana*) 23, 25, 85, 170, 174, 222, 226, 250, 257, 258, 302, 303, 304, 342, 343, 351, 353, 354, 364
Dainichi Sutra 大日經 222

Daodejing 道德經 208, 306, 312, 323, 344, 364
 Dazai Shundai 太宰春台 (1680–1747) 363
 Demura Katsuaki 出村勝明 31, 120, 130, 133, 143, 153, 199, 231, 265, 271, 331, 363
 Dengyō Daishi 伝教大師 → Saichō
denju 伝授 355, 356, 357, 365
dhāraṇī (j. *darani* 陀羅尼) 27, 102, 169, 315
 Divination 45, 61, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 82, 84, 98, 104, 105, 107, 109, 146, 149, 166, 211, 248, 264, 311, 359, 360, 367
 Dōkyō 道鏡 20
 drei
 Drei Altäre (*sandan*) 51, 133, 171, 173, 271, 332
 Drei Bereiche (*sanbu*) 206, 223, 230, 325, 326, 327, 328
 Drei Daseinsformen (*sansai*) 190, 210, 222, 228, 229, 232, 236, 308, 314, 326, 327, 329, 330, 337
 Drei Geheime Handlungen (*sansu*) 180, 224, 228, 324, 328, 343, 344
 drei Götter 72, 157, 159, 160, 164, 165, 166
 Drei Handlungen (*sangō*) 170, 180, 183, 223, 224, 228, 230, 231, 233, 234, 300, 343, 344, 345, 346, 347
 Drei Lehren (*sankyō*) 45, 184, 197, 244, 249, 260, 358, 366
 Drei Schätze (*sanbō*) 185, 237, 238, 239, 240, 241, 285, 300, 319, 321, 335, 336, 343
 Drei Schreine 137, 138, 139, 285
 Drei Taten (*sangyō*) 55, 220, 221, 227, 228, 229, 230, 231, 275, 277, 300, 316, 325, 326, 332, 333, 335, 337, 343, 345

drei Throninsignien (Regalia) 56,
 57, 58, 59, 61, 88, 93, 114, 174,
 201, 213, 236, 237, 238, 240,
 241, 266, 308, 319, 320, 322
 Drei Uranfänge (*sangen*) 55, 130,
 148, 171, 176, 185, 220, 221,
 222, 228, 230, 231, 234, 262,
 273, 274, 275, 281, 282, 283,
 287, 288, 289, 300, 318, 325,
 326, 331, 333, 335, 336, 343,
 345, 347
 Drei Wunder (*sanmyō*) 55, 130,
 136, 148, 220, 221, 222, 223,
 227, 228, 230, 231, 232, 236,
 275, 277, 300, 308, 316, 325,
 326, 330, 333, 335, 337, 343,
 345, 347, 363
 Dualismus 169, 203, 207, 214, 218,
 219, 220, 221, 236, 257, 310, 312
 Dumoulin, Heinrich 32

E

einheimische Religion 14, 34, 313
 eins
 das Eine Qi, die Eine Substanz (*ikki*
 一氣) 177, 219, 249, 279, 305,
 315, 358, 366
 das Große Eine 大一 174, 209
 der Eine Mensch 一人 (Tenno)
 163
 Emi Seifū (Kiyokaze) 江見清風 28,
 29, 50, 97, 203
 En'yū Tenno 円融 (959–991) 73, 76,
 77
 Enchin 円珍 (814–891) 23, 303
engi 縁起 (Gründungslegende) 22,
 116, 301, 306, 354, 357, 365
Engi-shiki jinmei-chō shō 延喜式神名
 帳抄 98
Engi-shiki 延喜式 20, 44, 50, 56, 65,
 66, 68, 72, 83, 93, 98, 119, 127,
 128, 151, 311, 315
enman 円満 238, 241, 288, 318, 321,
 331

Ennin 円仁 (794–864) 23, 133, 135,
 303
 Erleuchtung 192, 216, 238, 296, 309,
 324, 336, 342
 esoterisch
 esoterischer Buddhismus (*mikkyō*)
 23, 24, 25, 26, 45, 106, 152, 162,
 169, 170, 173, 174, 176, 177,
 214, 222, 223, 224, 225, 228,
 234, 245, 247, 249, 256, 257,
 258, 265, 292, 302, 303, 308,
 311, 313, 328, 330, 331, 341,
 342, 353, 354, 364
 esoterischer Shinto 25, 26, 27, 30,
 49, 57, 85, 95, 103, 106, 107,
 121, 187, 192, 193, 200, 206,
 208, 215, 216, 217, 218, 229,
 246, 256, 257, 264, 305, 308,
 319, 338
 Ethik 187, 195, 262
 exoterisch (*kenkyō*) 24, 200, 202, 203,
 204, 205, 207, 211, 212, 213, 214,
 236, 243, 245, 247, 252, 256, 261,
 263, 267, 303, 307, 308, 309, 315,
 316, 350, 359, 362, 365

F

Fujiwara 藤原 (Familie) 64, 67, 75,
 76, 77, 81, 82, 90, 91, 104, 113,
 114, 115, 123, 126, 138, 307, 359
 (Ononomiya) Sanesuke 実資 (957–
 1046) 78
 Michinaga 道長 (966–1027) 75,
 77, 367
 Tokihira 時平 (871–909) 71
 Yamakage 山蔭 (824?–888?) 76,
 77
fukusui 覆推 75
 Fukuyama Toshio 福山敏男 32, 40,
 41, 47, 90
 fünf
 die Fünf Elemente 五大 148, 275,
 283, 288, 289, 316, 320, 330,
 333, 338, 340, 342

die Fünf Organe 275, 278, 295, 341, 342
 Fünf Phasen → Fünf Wandlungsphasen
 Fünf Planeten 164, 286, 338
 Fünf Wandlungsphasen (*gogyō*) 164, 176, 183, 209, 210, 228, 229, 230, 231, 249, 273, 280, 287, 288, 295, 300, 316, 330, 331, 333, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 363
 Fuxi 伏羲 179

G

Gebot 117, 118, 119, 137, 138, 190, 308, 342, 343, 365
 Geheimbund 119
 Geheimlehre 24, 94, 217, 234, 244, 245, 355
 Geist-Schatz (*reihō*) 55, 93, 201, 213, 236, 237, 238, 239, 242, 300, 308, 316, 317, 318, 320, 321, 322, 356, 361
Gejo jubun narabi ni jūi kuketsu no koto 解除呪文并重位口決事 120
 Gekū 外宮 (Äußerer Schrein) → Ise Schrein
 Genealogie 71, 81, 89, 111, 119, 135, 137, 144, 208, 213, 300, 358, 359, 360, 366
Genji monogatari 源氏物語 100
genki 元氣 → Ursubstanz
genpon 元本 206, 207
geshōjō 外清浄 → Reinheit
 Gion Schrein 祇園社 135, 285, 286
godai 五大 → Fünf Elemente
gogyō 五行 → Fünf Wandlungsphasen
 Go-Hanazono Tenno 後花園 (1419–1470) 58, 139, 147
gohei 御幣 (Papierstreifen) 173, 175, 273
 Go-Kameyama Tenno 後龜山 (–1424) 98

Go-Kashiwabara Tenno 後柏原 (1464–1526) 129, 149
 Go-Nara Tenno 後奈良 (1496–1557) 141
gon-no-azukari 権預 (Priesterrang) 78, 80
gon-no-hafuri 権祝 (Priesterrang) 80
gon-no-negi 権禰宜 (Priesterrang) 80
gosekke 五摂家 (die fünf Regentenhäuser) 91, 113
goshinjin-in 護身神印 167
Goshin-shinpō 護身神法 274
 Go-Tsuchimikado Tenno 後土御門 (1442–1500, r. 1465–1500) 41, 58, 60, 128, 147, 149, 153, 242
 Gottleib (*shintai* 神体) 40, 42, 47, 55, 56, 58, 131, 146, 149, 186, 275, 343, 345, 356, 360
 Go-Uda Tenno 後宇多 (1267–1327) 91
 Go-Yōzei Tenno 後陽成 (1571–1617) 49
 Grapard, Allan 13, 34, 64, 66, 94, 202, 248
Gukanki 愚管記 90
 Gyōki 行基 (668–749) 216, 352
Gyokuyō 玉葉 83

H

Hachiman 八幡 (s.a. Iwashimizu Hachiman Schrein) 137, 138, 139, 181, 284
hafuri 祝 (Priesterrang) 78, 80
 Hagiwara Tatsuo 萩原龍夫 29, 40, 77, 124, 125
 Hakke 伯家 (Familie, s.a. Shirakawa) 82, 148
haku 伯 (Leiter des Jingi-kan) 54, 68, 82, 90, 120, 121, 122, 132, 147, 314, 342
 Handzeichen (*in* 印, *insō* 印相, skt. *mudrā*) 27, 161, 167, 170, 176, 177, 182, 184, 223, 225, 232, 258,

- 274, 275, 276, 277, 278, 281, 282,
283, 284, 288, 291, 292, 328, 345
Harusono Tamanari 春苑玉成 72
Hasshinden 八神殿 44, 49, 50, 59,
125, 130, 181, 283
Hayashi Razan 林羅山 (1583–1657)
22, 188, 253
Heilserwartungen, Seelenheil 96, 196,
217
Herz-Gott (*shinjin* 心神) 136, 192,
193, 194, 195, 196, 197, 220, 258,
262, 278
Hexagramm 67, 166, 179, 264, 363
Hie (Hiyoshi) Schrein 日吉大社 20,
284
Hiei (Berg) 比叡山 19, 106, 133, 142
hikage-Fäden 日蔭の糸 117, 366
Hime-ōkami 姫大神 76
Himmel und Erde (*tenchi* 天地) 48,
52, 53, 114, 189, 190, 191, 194,
197, 198, 209, 214, 219, 232, 236,
262, 278, 285, 290, 294, 295, 296,
297, 300, 308, 311, 312, 323, 324,
345, 351, 363, 366
Himmel, Erde, Mensch (s.a. Drei Da-
seinsformen) 180, 183, 191, 203,
209, 213, 220, 221, 222, 228, 230,
232, 236, 262, 287, 288, 289, 300,
307, 308, 314, 325, 326, 330, 331,
333, 335, 343, 366
himorogi 神籬 226, 321, 322, 356,
360
Hino 日野 (Familie) 120, 123, 124,
144
Katsumitsu 勝光 (1429–1476)
124, 148
Tomiko 富子 (1440–1496) 52,
123, 124, 131, 147, 148, 149,
151
Hirano Schrein 平野神社 72, 79, 80,
81, 88, 89, 91, 96, 104, 105, 141,
286
Hirata Atsutane 平田篤胤 (1776–
1843) 22, 44
Hiruko 蛭児 (Blutegelkind) 156
Hitachi fudoki 常陸風土記 65
Hobsbawm, Eric 19
Hōki hongī 宝基本記 194
Honchō gatsu-ryō 本朝月令 72
hongaku 本覚 192, 216, 258
honji suijaku Theorie 本地垂迹説
17, 20, 22, 56, 106, 133, 169, 199,
239, 243, 245, 248, 301, 306, 353,
354
honji-Buddha 本地仏 (Buddha der
Urform) 22, 24, 134, 301
Honkoku-ji 134
honshin 本心 192, 193, 194
hōshu 宝珠 47
Hosokawa Katsumoto 細川勝元
(1430–1473) 113, 126, 148
Hōzen sahō shidai-ki 宝前作法次第
記 345
-
- I**
-
- Ichijō (Familie)
Saneie 実家 (1249–1314) 83
Ichijō Tenno 一条 (980–1011) 73, 76
Ichijō 一条 (Familie) 83, 85, 91, 101,
102, 106, 110
Ietsune 家経 (1230–1293) 91
Kaneyoshi 兼良 (Kanera, 1402–
1481) 12, 100, 101, 103, 106,
110, 113, 122, 147, 148, 151,
212, 240, 244, 246, 306
Norifusa 教房 (1423–1480) 113
Sanetsune 実経 (1223–84) 83, 91
Tsunetsugu 経嗣 (1358–1418) 101
iemoto 家元 74
ietsukasa 家司 82, 119, 151
Iki 壱岐 (Familie) 64
Ikkō-shū 一向宗 267
Ikkyū Sojun 一休宗純 (1394–1481)
148
imubi 忌火 (heiliges Feuer) 72

Inbe Masamichi 忌部正通 25, 103, 306
 Inbe 忌部 (Familie) 14, 67, 92, 146
 indigene Religion (s.a. einheimische R., Volksr.) 18, 245
 ingō 因業 278
 Initiation 26, 27, 61, 119, 120, 121, 123, 126, 128, 129, 136, 144, 145, 147, 148, 152, 153, 170, 186, 207, 241, 255, 265, 266, 331, 360
 Inklusivismus 17, 266, 267
 inmyō 印明 57, 170, 258
 Innen–Außen 55, 116, 207, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 285, 292, 300, 302, 304, 308, 309, 310, 312, 313, 365
 Isabelle Robinet 209
 Ise Schrein 伊勢神宮 20, 23, 24, 32, 43, 47, 48, 55, 58, 59, 61, 66, 69, 87, 97, 131, 137, 145, 146, 149, 167, 181, 186, 214, 243, 250, 256, 259, 272, 284, 302, 312, 320, 351, 354
 Itō Satoru 伊藤聡 32, 40, 41, 53, 130
 Iwade (Nakatomi) Kiyose 岩出清世 92
 Iwai-nushi 伊波比主 76, 333
 Iwashimizu Hachiman Schrein 石清水八幡宮 60, 93, 110, 131, 137
 Izanagi 伊邪那岐 45, 48, 129, 155, 156, 159, 160, 162, 163, 165, 166, 167, 170, 176, 178, 182, 191, 228, 279, 280, 283, 289, 297, 338, 339
 Izanami 伊邪那美 45, 48, 155, 156, 162, 163, 167, 178, 182, 191, 228, 279, 280, 283, 287, 289, 297, 338, 339
 Izumo Schrein 出雲大社 48, 285

J

Jenseits 17, 185, 226, 333

Jihen 慈遍 25, 30, 70, 86, 95, 99, 103, 106, 127, 212, 216, 218, 219, 229, 244, 305
Jindai kuketsu 神代口決 103
Jindai no maki shikenmon 神代巻私見聞 57
Jingi fuden zuki 神祇譜伝図記 351
Jingi-kan hasshin-den no koto hiketsu 神祇官八神殿事秘訣 98
 Jingi-kan 神祇官 (Götteramt) *passim*
jingūji 神宮寺 19
 Jinmu Tenno 神武 43, 52, 53, 55, 56, 60, 62, 89, 99
Jinnō shōtōki 神皇正統記 25, 103, 198
 Jinson 尋尊 (1430–1508) 123, 132
jinzū 神通 121, 222, 233, 281, 283, 307, 326, 328
jisō 事相 308, 347
Jisōhō naiden sōan 事相方内伝草案 314
jisshin jūjū 十心十住 237
jizai 自在 121, 184, 282
 Jizō 地藏 97
 Jōdo shin-shū 浄土真宗 149, 266, 267
 Jōdo-shū 浄土宗 18, 149, 266, 267, 307, 310
jōju 成就 238, 288, 318, 321, 333, 342
jūfuku 重服 (Todestabu) 137
Jūhachi shintō shidai 十八神道次第
 → Achtzehn Shintō Zeremonie
Jūjūshinron 十住心論 237
Jūshichijō kenpō 十七憲法 138

K

Kadenokōji Takakiyo 勘解由小路高
 清 120, 126
Kaguraoka engi 神楽岡縁起 54
 Kaison 怪尊 130, 249, 363
kaji 加持 *passim*

- Rokkon shōjō kaji* 六根清浄加持 177, 277
Sanshu kaji 三種加持 177, 231, 277
Shasui kaji (*Kaji des Wassergießens*) 180
Kajūji-ryū 勸修寺流 (Zweig der Fujiwara) 90
kami-Glaube 13, 16, 18, 21, 24, 88, 118, 145, 199, 247, 255, 256, 258, 267, 352
Kamo Arimori 賀茂在盛 129
Kamo no Mitsuhide 賀茂光榮 (939–1015) 74
Kamo Schrein 賀茂社 43, 112, 115, 131, 138, 139, 148, 149, 284
Kamu-naobi-no-kami 神直日神 156, 158, 160, 161
Kanetomo-kyō ki 兼俱卿記 130
kanjō 勸請 (Herabrufung) 52, 55, 181, 184, 226
kanjō 灌頂 → Initiation, *abhiṣeka*
Kanmu Tenno 桓武 72
kannushi 神主 77, 89, 109, 111, 139, 147
 kanonische Schriften 25, 168, 202, 212, 213, 235, 238, 261, 307, 309
Kanroji Chikanaga 甘露寺親長 (1424–1500) 111, 112, 125, 129, 139
Kashima Schrein 鹿島神宮 65, 227, 333
Kasuga Schrein 春日大社 40, 43, 45, 51, 76, 109, 113, 114, 124, 137, 138, 139, 284, 307
Kasuga-no-Tsubone 春日局 (1579–1643) 124
Katori Schrein 香取大神宮 65, 227, 333
katsuogi 鰹木 46
kechigan 結願 182, 292
kegare 穢 83, 278
Keijo Shūrin 景徐周麟 (1440–1518) 46, 129, 149
kenkyō 顕經 (offene Lehre) → exotisch
kenmitsu taisai 顕密体制 211
kenmitsu 顕密 18, 211, 246, 307 → offen–geheim
kenro 顕露 211, 245, 246, 247, 248, 307, 354, 355
kiboku chōjō 龜卜長上 69
Kibokuden 龜卜伝 67
Kifune Schrein 貴船神社 271, 272, 273
Kinri shinpi gosōden kirikami 禁裏神秘御相伝切紙 153
kirikami denju 切紙伝授 153
kirikami 切紙 116, 153
kishin 鬼神 191, 192, 196, 295, 296, 324
Kishin-ron 鬼神論 192
Kitabatake Chikafusa 北畠親房 (1293–1354) 25, 103, 242, 303, 305
Kitano Schrein 北野社 135, 148, 285
Kiyowara 清原 (Familie) 108
 Nobukata 宣賢 70, 141, 148, 153, 154, 167, 176, 273
Klaus Kracht 34, 188, 190, 204
Kogo shūi 古語拾遺 83, 84, 93, 99, 105
Kojiki uragaki 古事記裏書 83
Kojiki 古事記 42, 83, 135, 156, 168, 181, 212, 237, 257, 307, 319
Kōkō Tenno 光孝 (830–867) 71
Kokon chomonjū 古今著聞集 84
kokugaku 国学 (Nationale Schule, Nativismus) 14, 26
Konfuzianismus 127, 141, 243, 244, 248, 251, 260, 267, 335, 342, 343, 350
König Wen 文 179, 280, 281
Kōno Seizō 河野省三 29, 40

Konoe Masaie 近衛政家 (1444–1505) 113
 Konoe Michitsugu 近衛道嗣 (1332–1387) 90
Konpon kaji 根本加持 180, 282
konrō no mi-ura 軒廊御卜 75, 109
konton 混沌 193, 258
 Kōra Munehiro 甲良宗広 (1574–1646) 46
 Körperschutz, ritueller 161, 167, 177, 182
 Kosmogonie 27, 174, 183, 213, 308
 Kosmologie 27, 36, 48, 177, 184, 187, 191, 210, 211, 213, 219, 228, 234, 264, 318
 Koto-shiro-nushi 事代主 98, 114, 283
 Kriegeradel (*bushi, buke*) 112, 115, 138, 144
 Kubota Osamu 久保田収 25, 29, 31, 32, 80, 89, 92, 99, 103, 116, 120, 128, 136, 331
kuden 口伝 → Oraltradition
kuge Aristokratie 公家 21, 74, 83, 84, 90, 93, 100, 104, 112, 113, 121, 123, 142, 144, 145, 146, 147, 360
kugyō 公卿 109
Kuji hongī gengi 旧事本紀玄義 30, 87, 216, 219, 220, 244, 305
 Kujō Kanezane 九条兼実 (1149–1207) 83
 Kujō Masamoto 九条政基 (1445–1516) 113
 Kūkai 空海 (774–835) 23, 57, 139, 237, 238, 303, 304, 353
kunato 久奈登 (Stab) 176, 177, 178, 179, 180, 272, 273, 277, 279, 280, 281, 282
kuni-no-miyatsuko 国造 65
 Kuni-no-tokotachi 国常立 41, 48, 86, 191, 249, 257, 258, 283, 289, 297, 358
kuniyuzuri 国譲り Mythe 227, 246, 355, 359

Kurama-dera 鞍馬寺 124
 Kuroda Toshio 黒田俊雄 10, 16, 19, 21, 22, 23, 27, 97, 184, 211, 241

L

Laotse 老子 208, 344
Li-chi 礼記 (*Buch der Riten*) 297, 310
Lotus Sutra 133, 134, 239

M

Madenokōji Atsufusa 万里小路充房 (1562–1626) 188
magatama 勾玉 (Krummjuwelen, s.a. Yasakani-Juwelen) 237, 321
 Mandala 23, 45, 174, 214, 304, 312, 342
mantra (Gebetsformel, j. *shingon*, ju, s.a. *dhāraṇī*) 27, 176, 178, 182, 258, 274, 275, 277, 281, 319
 Mark Teeuwen 11, 34, 95, 215, 242, 256, 259, 265
Masahisa-sukune ki 雅久宿禰記 124
 Mibu Masahisa 壬生雅久 (–1504) 124, 148
mikkyō 密教 (s.a. esoterischer Buddhismus) 24, 170, 176, 353
mikyū 御宮 174
misogi 禊 160, 216
missō jiken 密奏事件 (Geheimbericht-Vorfall) 49, 57, 58, 59, 60, 61, 149, 154, 242, 367
 Miyachi Naokazu 宮地直一 29
Miyaji hiji kuden 宮主秘事口伝 91, 94
miyaji 宮主 (Palastdivinator) 69, 71, 72, 73, 75, 76, 94, 104, 108, 119, 241, 360
 Monismus 62, 189, 190, 193, 203, 207, 209, 262, 343
Montoku jitsuroku 文徳実録 71
 Montoku Tenno 文徳 (827–858) 71

Moromori-ki 師守記 81
mudrā → Handzeichen
mujō reihō shintō kaji 無上靈宝 神道
 加持 203, 206, 220, 237, 240, 266,
 275, 277, 278, 279, 283, 300, 316,
 317, 321, 323, 324, 332, 337, 349
Mure Hitoshi 牟禮仁 99
musō mui 無相無為 250
myōgyō-dō 明経道 76
Myōhon-ji 妙本寺 134
Myōren-ji 妙蓮寺 134, 135
 Mythologie 94, 101, 107, 169, 180,
 261

N

Naikū 内宮 → Ise Schrein
naishōjō 内清浄 → Reinheit
Nakahara Moromori 中原師守 81
Nakahara Yasutomi 中原康富 108,
 109
Namikado 中御門 (Familie) 143
 Nobuhide 宣秀 60, 129, 146, 149
 Nobutane 宣胤 59, 67, 126, 132,
 148, 149
Nakatomi 中臣 (Familie) 67, 75, 78,
 81, 82, 85, 91, 92, 104, 260, 359
Chijimaro (Chijimaru) 智治麿 54,
 57, 71, 81, 139
Ibimaro (Ibimaru) 伊日麿/意美麿
 139, 360
Takakage 隆蔭 91
Tametsugu 為繼 91
Nakatomi harae 中臣祓 24, 30, 121,
 127, 128, 129, 166, 182, 248, 278,
 282, 289, 291, 308, 309, 339
Nakatomi harae kunge 中臣祓訓解
 128, 308
Nakatomi harae tenshin norito 中臣
 祓天神祝詞 278
Nakatomi no yogoto 中臣寿詞 91
Nanzen-ji 南禅寺 46, 144

Nationalismus (s.a. *nippon chūshin shugi*) 28, 198, 199
Naumann, Nelly 14, 34, 155, 171,
 180, 361
negi 禰宣 (Priesterrang) 80
Nenjū gyōji shō 年中行事抄 72
 Neo-Konfuzianismus 18, 188, 192,
 295, 340
 neun
 die Neun [Körper-]Öffnungen 275,
 329
 neun Bereiche 206, 211, 326, 327,
 329, 332
 neun Götter 160, 165, 166
 neun Provinzen 211, 329
Nichiren 日蓮 18, 87, 133, 134, 135,
 136, 139, 142, 149, 189, 239, 266,
 267, 363
Nihon sandai jitsuroku 日本三代実録
 71
Nihon shoki jindai no maki shō 日本
 書紀神代卷抄 247, 248
Nihon shoki kuketsu 日本書紀口決
 306
Nihon shoki sanso 日本書紀纂疏
 101, 102, 103, 110, 147, 148, 246,
 247, 306
Nihon shoki 日本書紀 (*Nihongi* 日本
 紀) *passim*
Nihonkiryaku 日本紀略 73
Nijō Masatsugu 二条政嗣 113
Nijō Mochimichi 二条持道 120, 123,
 148
Ninigi 瓊々杵 135, 246, 298, 355
nippon chūshin shugi 日本中心主義
 250
Nishida Nagao 西田長男 29, 30, 31,
 32, 34, 43, 79, 81, 88, 91, 98, 116,
 120, 138, 231
Nō Theater 169, 172
norito 祝詞 127, 315, 316
Nyoi (Berg) 如意山 54, 56
nyoi kannō 如意感応 184, 238, 282,
 318

O

Oda Nobunaga 織田信長 (1534–1582) 62
 offen–geheim (*kenmitsu*) 116, 211, 213, 214, 217, 218, 219, 246, 247, 300, 306, 307, 312, 313, 354
 Ōharano Schrein 大原野社 76, 114, 284
 Okada Shōji 岡田莊司 30, 41, 69, 73, 79, 80, 99, 103, 125, 140, 173, 206, 327
 Okada Yoneo 岡田米夫 172, 178, 271
 ōmi 大忌 117, 366
 omi 小忌 117, 366
 Ōmiwa Schrein 大神社 25, 277, 284
 on'yū 隱幽 211, 212, 245
 Ō-Nakatomi 大中臣 → Nakatomi 中臣
 Ō-naobi-no-kami 大直日神 156, 158, 160, 161, 163
 Ōnin-ki 応仁記 112, 123, 124
 Ōnin-Krieg 応仁の乱 (1467–1477) 35, 41, 49, 62, 111, 116, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 143, 144, 147, 148, 151, 259
 onmyō-dō 陰陽道 74
 Onmyō-ryō 陰陽寮 (Yin Yang Büro) 68, 75, 109
 onmyō-shi 陰陽士 68
 Onogoro-shima 155, 157, 161, 162, 167, 178, 279, 280
 Ontologie 205, 207, 208, 209, 210, 214, 221, 228, 229, 253
 ōnusa Stab 大麻 177, 272, 273, 277, 287, 289
 Orakel 66, 67, 68, 71, 75, 97, 137, 138, 139, 174, 193, 235, 264, 289, 305, 329
 Schafgarben-Orakel 68, 75
 Schildkröt-Orakel 65, 67, 68, 69, 73, 74, 75, 76, 82, 84, 104, 178, 280, 291

Oraltradition (*kuden*) 101, 102, 153
 Ōsumi Kazuo 大隅和雄 30, 33, 216, 229, 356
 Ōuchi Masahiro 大内政弘 (1446–1495) 126, 151
 Ōuchi Yoshitaka 大内義隆 (1507–1551) 141

P

Pangu (P'an-ku) 盤古 169
 Pantheon 19, 39, 189, 338
 buddhistisch 263
 shintoistisch 39, 234
 Philologie 83, 85, 99, 105, 107, 108
 Polarsternglaube 307, 308, 317, 362, 367
 Popularisierung 136, 140

Q

Qi 氣 (J. *ki*, s.a. das Eine Qi) 164, 166, 177, 223, 275, 296, 328, 331, 337, 342

R

reihō 靈宝 (Geist-Schatz) 201, 236, 239, 242, 282, 283, 316, 317, 318, 320, 321, 323
Reikiki 靈氣記 24, 225, 304, 319, 320, 343, 344
 Reinheit (*shōjō*) 395
 Innere (*naishōjō*) und Äußere (*geshōjō*) 33, 55, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 295, 301, 308, 309, 310, 311, 315
 Relativ und Absolut (*gon/ jitsu*) 239, 240, 321
ri 理 23
 Richard Wilhelm 166, 209
ritsuryō-Gesetze 律令 69, 117, 121, 215, 310, 351
 Ritualwesen 26, 29, 31, 34, 151, 203, 206, 207, 215, 234, 235, 257, 262,

263, 264, 265, 266, 309, 310, 313, 318
Rokkon shōjō harae 六根清浄祓 277
rokkon 六根 → Sechs Sinne
Ruijū fusen-shō 類聚符宣抄 68, 73
Ruijū jingi hongen 類聚神祇本源 216, 310
Ruijū sandai kyaku 類聚三代格 43, 72
Ryō no shūge 令集解 68
Ryōhen 良遍 57

S

Saga Tenno 嵯峨 (786–842) 41, 54, 57, 138, 139
Saichō 最澄 (767–822) 23, 57, 297, 303
saigū 齋宮 43, 66, 69
saiin 齋院 69
Saijōsho Taigenkyū 齋場所 大元宮 32, 35, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 94, 115, 124, 125, 126, 130, 132, 133, 145, 146, 147, 148, 149, 181, 189, 236, 237, 259, 260, 284, 320, 322, 341
Sakaki 榊 (*Cleyera japonica*) 158, 176, 273, 287, 288, 322
sanbō 三宝 → Drei Schätze
sanbu no honsho 三部本書 212, 307
sanbu no shinkyō 三部神經 212, 307
sanbu 三部 → Drei Bereiche
sandan gyōji 三壇行事 133, 271
sandan 三壇 → Drei Altäre
Sanetaka-kyō ki 実隆卿記 146
Sangen godai denshin rokuzu 三元五大伝神録 338, 339, 341, 343
Sangen hyōbyaku 三元表白 282
Sangen shintō sanmyō kaji kyō 三元神道三妙加持經 130, 363
sangen 三元 → Drei Uranfänge
sangō 三業 → Drei Handlungen
sangyō 三行 → Drei Taten
Sanja takusen 三社託宣 136, 137, 139
Sanjō Kin'atsu 三条公敦 113
Sanjōnishi Sanetaka 三条西実隆 (1455–1537) 139, 146
sanjū banshin 三十番神 (Dreißig Schutzgötter) 133, 134, 135, 136, 149, 189, 266
sankyō 三教 → Drei Lehren
sanmitsu 三密 → Drei Geheime Handlungen
sanmyō 三妙 → Drei Wunder
Sannō 山王 20, 87, 264, 303
sansai 三才 → Drei Daseinsformen
sansai 荒忌 (*araimi*) → Tabu
Sanshu kaji 三種加持 177, 277
sanshu no jingi 三種神器 → Drei Throninsignien
Sanshu shinki-den 三種神器伝 93
Schutzgötter (s.a. *sanjū banshin*) 133, 134, 135, 149
Schwert 60, 114, 125, 178, 237, 239, 279, 319, 320, 321
Sechs Sinne (rokkon) 177, 277, 278, 288, 290, 330, 331
Seckel, Dietrich 33, 40, 44
Seelenlehre 187, 193, 195
Seiwa Tenno 清和 (850–880) 71
Sendai kuji hongī 先代旧事本紀 57, 83, 87, 88, 99, 103, 105, 135, 212, 237, 287, 288, 307, 319, 341
sendo harae 千度祓 94
Senioritätsprinzip 81
setsuwa 説話 96, 133
shake shintō 社家神道 22
Shaku nihongi 釈日本紀 83, 85, 99, 103, 105, 267, 348
Shakyamuni 197, 297, 298, 342
Shasekishū 沙石集 96
Shichishu harae 七種祓 278
shie 死穢 (s.a. *Todestabu*) 96, 117, 365

- shimenawa* 注連縄 137
shin no mihashira 心御柱 47
Shina-tobe 級長戸部 155, 159, 160, 164
Shina-tsu-hiko 級長津彦 155, 159, 160, 164
shinbutsu bunri 神仏分離 14
shinbutsu shūgō 神仏習合 → Synkretismus
shingon 真言 (skt. *mantra*) 27, 180, 280, 289, 353
Shingon-shū 真言宗 24, 25, 87, 128, 152, 243, 247, 248, 249, 257, 266, 275, 276, 277, 302, 303, 307, 312, 315, 324, 331, 353, 355, 356
Shingyō ruiyō 神業類要 29, 43, 51, 52, 56, 58, 60, 78, 112, 115
shinkoku 神国 (Götterland) 87, 198, 350, 353
Shinkyō ryakuchū 神経略注 249, 363
Shinkyō 神経 130, 249, 363
Shinmei hisho 神明秘書 361
shinpen 神変 121, 222, 233, 307, 326, 328, 364
shinpō 神宝 131, 242, 356
shinpon butsujaku 神本仏迹 106
shinriki 神力 222, 307, 326, 328
Shinrin kaji 神鈴加持 287
Shinsho monjin 神書聞塵 286
shintai 神体 → Gottleib
shintai 進退 → Zeremonie des Vortretens und Zurückweichens (*shintai sahō*)
Shinto *passim*
 Genpon-sōgen S. 元本宗源 13, 22, 23, 40, 42, 49, 115, 203, 207, 235, 260, 300, 301, 305
 Goryū S. 御流 25
 höfischer S. 121, 185, 189, 212, 213, 217, 256, 263, 265
 Honjaku-engi S. 本迹縁起 22, 24, 249, 300, 301
 Ise S. 伊勢 (s.a. *Watarai* S.) 17, 302
 Miwa-ryū S. 三輪流 25, 277
 Ryōbu S. 両部 24, 57, 87, 103, 118, 138, 152, 243, 244, 253, 302, 303, 304, 309, 319
 Ryōbu-shūgō S. 両部習合 22, 23, 24, 117, 249, 300, 301, 302, 303, 312
 Sannō S. 山王 20, 87, 303
 Sannō-ichijitsu S. 山王一実 264
 Watarai S. 度会 11, 25, 26, 27, 32, 86, 95, 100, 103, 106, 107, 183, 192, 193, 215, 250, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 265, 266, 302, 303, 305, 317, 332, 338, 351
 Yoshida S. 吉田 *passim*
 Yuiitsu S. 唯一 (Einer und Einziger S.) *passim*
Shintō gobusho 神道五部書 25, 99
Shintō hisetsu 神道秘説 95, 99, 106, 229
Shintō taii 神道大意 29, 36, 84, 99, 120, 130, 133, 135, 149, 164, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 207, 209, 219, 235, 254, 262, 269, 294, 318, 324, 328
Shirakawa 白川 (Familie) 67, 82, 90, 92, 122
Sukemasu 資益 120, 121, 147
Tadatomi 忠富 60, 120, 121, 132, 148
shogen-dan 緒源壇 49, 142, 214, 312, 359
Shogunat → Bakufu
shōjiki 正直 137
shōjō 清浄 → Reinheit
Shoku nihongi 続日本紀 65
Shōtoku Taishi 聖徳太子 (574–622) 88, 136, 212, 243, 307, 347, 348
Shōyū-ki 小右記 78

Shujō gosōden kirikami 主上御相伝
切紙 153, 165

sieben

Sieben Göttergenerationen 181,
189, 191, 285, 294, 297, 338,
341

Sieben Planeten 275, 276, 286,
295

Sōgen gyōbō shidai 宗源行法次第
171

Sōgen shintō seishi 宗源神道誓紙
116

sōgen 宗源 49, 64, 110, 121, 206,
305, 306, 312, 322, 359

Sōgen-Halle 宗源殿 51, 173

Sōhiketsugi 相秘決義 343, 355

sokushin jōbutsu 即身成仏 224

Sonne und Mond 117, 129, 137, 156,
161, 163, 164, 166, 168, 169, 183,
274, 295, 343, 346, 354, 366

sōron 争論 134, 142

Speer, himmlischer 48, 155, 178, 280

Spiegel 58, 168, 170, 175, 237, 250,
319, 320, 321, 352

Yata-Spiegel 八咫鏡 58, 59, 174,
238, 321

Sugahara Shinkai 菅原信海 10, 32,
173, 317

suijaku 垂迹 (göttliche Spur) → *honji*
suijaku Theorie

Suiko Tenno 推古 (554–629) 55,
347, 348, 350

suiun-Papier 水雲紙 119, 367

Susanoo 素戔嗚 114, 156, 165, 286

Suwa Schrein 諏訪社 125

Suzuka 鈴鹿 (Familie) 78

Synkretismus

shinto-buddhistisch (*shinbutsu*
shūgō) 14, 25, 31

T

Tabu 20, 66, 83, 117, 137, 185, 215,
310, 352, 365

peripheres und strenges T. (*sansai/*
chisai) 83, 215, 309, 310, 311

Todestabu 96, 117, 137, 185, 365

Tachibana 橘 (Familie) 77, 160, 353

Taigen ikki gensui kaji 大元一気元水
加持 279

taigen 大元 (Großer Ursprung) 41,
173, 174, 175, 177, 178, 180, 182,
272, 273, 279, 280, 281, 311

taigen-ki 大元器 (Taigen-Gefäß)
173, 174, 175, 177, 178, 180, 182,
272, 273, 279, 280, 281

Taigenkyū 396

Taigen-shin 大元神 (Taigen sonshin
大元尊神) 39, 42, 43, 55, 59, 178,
259, 277, 279, 280, 282, 287, 290,
330, 338, 343

Taiheiki 太平記 88

Taihō Kodex 大宝律令 215, 310, 314

taikyoku 大極 (chin. *taiji*) 317

taimitsu 台密 106, 173

Taisō hifu 太宗秘府 216

Takamagahara 高天原 203, 226, 282,
291, 300, 314, 315, 316, 317

Takao Yoshimasa 高尾義政 31, 210,
272, 311, 313, 328, 331

Takatori Masao 高取正男 20

Takatsukasa Masahira 鷹司政平 113

Takemikazuchi 武甕槌 76

takushin 託神 191, 296, 328

Taoismus 32, 106, 162, 164, 181,
184, 193, 206, 208, 210, 211, 229,
244, 258, 260, 261, 262, 267, 305,
307, 311, 313, 314, 317, 318, 329,
331, 335, 337, 341, 343

Ten-chi-jin shin sangen kaji 天地人神
三元加持 287

Tendai-shū 天台宗 19, 24, 86, 106,
127, 133, 134, 142, 173, 266, 303,
307, 340, 363

tenmon 天文 74, 176

Tennoismus 21

Theologie 15, 16, 17, 19, 20, 22, 62,
107, 118, 170, 187, 192, 209, 235,
257, 258, 264
Tōdaiji 東大寺 138, 139, 353
Tokugawa Ieyasu 徳川家康 (1542–
1616) 144
Torii *sahō* 鳥居作法 274, 293
torii 鳥居 48, 173, 175, 176, 272,
274, 293
Toyoashihara shinpū waki 豊葦原神
風和記 229
Toyokuni Schrein 豊国社 79
Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉
(1537–1598) 49, 79
Toyoke 豊受, 止由気 23, 58, 166,
250, 256, 259, 320, 351, 354
Transzendenz 184, 185, 206, 215,
217, 241, 263, 340, 341, 354
Triade 138, 170, 190, 191, 202, 203,
208, 209, 220, 221, 222, 228, 230,
231, 232, 234, 262, 307, 314, 324,
329, 333, 335, 343, 349, 366
Trigramm 165, 174, 179, 183, 248,
264, 280, 281, 289, 364
Tsuda Sōkichi 津田左右吉 29
Tsukiyomi 月読 156, 165
Tsurezuregusa 徒然草 83, 86
Tsutsu-no-o 筒男 156, 160

U

uchinarashi 打鳴 (Klingelschale)
176, 182, 272, 273, 274, 283, 284,
291, 292
Uda Tenno gyōki 宇多御記 73
Uesugi Fusasada 上杉房定 (–1494)
131, 148
ujichōja 氏長者 (Sippenvorstand) 80
Uka-no-mitama 倉稻魂 155, 159,
160, 164
Umenomiya Schrein 梅宮社 70, 74,
77, 79, 105, 284
ungyō 運行 346
Unposhoku yōshū 運歩色葉集 138

Unterwelt 156, 285
Urabe 卜部 (Familie) *passim*, s.a.
Yoshida
Hiramaro 平磨 (807–881) 54, 70,
71, 72, 73, 81, 139, 360
(Hirano) Kanenaga 兼長 (1471–
1536) 70, 140, 141, 142, 147,
149, 150
(Hirano) Kanetaka 兼隆 (1503–
1538) 70, 142
Kane'natsu 兼夏 89, 99, 102, 187
Kaneaki 兼頭 70, 86
Kanechika 兼親 70, 74, 79
Kanefumi 兼文 70, 83, 84, 85, 91,
99, 101
Kanehira 兼平 70, 79, 81
Kanekata 兼方 70, 85, 86, 88, 89,
103, 105, 106
Kane-kazu 兼員 70, 88, 89
Kanenaō 兼直 70, 82, 84, 136,
187, 193, 198
Kanenubu 兼延 (930?–1005?) 70,
73, 74, 76, 78, 80, 104, 199, 235,
360, 367
Kanetomo 兼友(!) 70, 99
Kanetoshi 兼俊 (1078–1131) 84
Kanetoyo 兼豊 (1305–1376) 70,
90, 91, 94
Kaneyori 兼頼 70, 82, 83, 84
Kaneyoshi 兼好 70, 83, 86, 105,
110 → Yoshida Kenkō
Nakatō 仲遠 70, 74
(Yoshida) Kaneatsu 兼敦 (1368–
1408) 70, 74, 89, 90, 92, 93, 94,
95, 97, 98, 99, 100, 102, 104,
110, 187, 190, 240
(Yoshida) Kanehiro 兼熙 (1347–
1402) 70, 74, 81, 84, 89, 90, 93,
94, 95, 96, 97, 101, 102, 104
urabe 卜部 (Wahrsagersippe) 64, 66,
67, 68, 69, 71, 72, 73, 74
Ursubstanz (*genki* 元氣) 166, 177,
189, 209, 249, 323, 331, 332, 337

V

vajra 175, 181, 272, 276, 304
 vier
 vier Ahnengötter 76, 114
 Vier Himmelsrichtungen 210, 211
 Volksreligion (s.a. einheimische R.,
 indigene R.) 26, 335

W

Watarai 度会 (Familie) 24, 41, 87,
 95, 99, 106, 152, 256, 257, 258,
 259, 260, 261, 263, 266, 361
 Ieyuki 家行 (1256–1351) 216, 310
 Tsuneyoshi 常良 (1263–1339) 87
 Watatsumi 海神 156, 358
 Wegsteuer 126, 148

Y

Yamagata Bantō 山片蟠桃 (1748–
 1821) 188
 Yamana Sōzen 山名宗全 (1404–
 1473) 126, 148
Yamashina karei-ki 山科家礼記 112
 Yamashina Tokikuni 山科言国
 (1452–1502) 139
Yamato kazuraki hōzan ki 大和葛城
 宝山記 216
Yamato no kuni gunki 倭国軍記 109
Yamatohime-no-mikoto seiki 倭姫命
 世記 25, 193, 278, 305, 351
 Yanagiwara Suketsuna 柳原資綱 120
 Yasakani-Juwelen 八坂瓊 (s.a.
magatama) 238, 321
 Yaso-maga-tsu-hi-no-kami 八十柱津
 日神 156, 160
Yasutomi-ki 康富記 108
Yijing 易經 45, 67, 68, 165, 166, 168,
 174, 178, 183, 208, 211, 218, 249,
 264, 289, 305, 317, 323, 326, 343,
 345, 346, 363, 364
 Yin und Yang 陰陽 *passim*

Yin Yang Büro → Onmyō-ryō
yokuni no urabe 四国の卜部 65
 Yōrō Kodex 養老律令 65
 Yoshida Kenkō 吉田兼好 → Urabe
 Kaneyoshi
 Yoshida Schrein 吉田社 30, 40, 43,
 44, 45, 51, 76, 77, 78, 79, 81, 82,
 91, 93, 94, 96, 97, 102, 105, 112,
 113, 114, 115, 116, 118, 126, 132,
 144, 145, 147, 181, 307, 333
 Yoshida 吉田 (Urabe) *passim*
 Kaneatsu → Urabe
 Kanehara 兼原 (1741–1799) 43,
 173, 187
 Kanehiro → Urabe
 Kanemigi 兼右 (1516–1573) 67,
 70, 110, 141, 142, 150, 187, 189,
 194, 195, 197, 314
 Kanemigi 兼見 (1535–1610) 70,
 110, 142, 146, 187, 189, 195
 Kanemitsu 兼満 (1485–1528) 70,
 140, 141, 148, 150, 294
 Kanemune 兼政 (1459–1499) 54,
 70, 110, 126, 129, 140, 147, 148,
 149
 Kanena 兼名 (–1460) 70, 100,
 109, 111, 147
 Kaneo 兼雄 (1705–1787) 70, 100,
 187, 189, 190, 290, 353
 Kanetaka 兼隆 (Yoshitomo 良俱,
 1739–1786) 184, 187
 Kanetomi 兼富 (–1438) 70, 100,
 102, 147
 Kanetomo 兼俱 (1435–1511)
 passim
 Kaneyuki 兼敬 (1653–1731) 187,
 188
 Yoshida-bunko 吉田文庫 29, 54, 74,
 99, 110, 120, 130, 153, 271, 353
 Yoshida-dono 吉田殿 90
Yoshida-ke hinami-ki 吉田日次記
 74, 84, 90, 92, 93, 94, 96, 97

Yoshikawa Koretari 吉川惟足 (Koretaru, 1616–1694) 32, 185, 204, 253
 Yōzei Tenno 陽成 (868–949) 71
 yū 木綿 (*yufu*, Baststreifen) 117, 320, 366
Yuiitsu shintō in-kai 唯一神道印解 276
Yuiitsu shintō myōbō yōshū 唯一神道
 名法要集 (MY) *passim*
Yuishintō daigoma Zeremonie 唯神道
 大護摩行事 (Feuerzeremonie des
 Einzigen Shinto) 133, 171, 231
yuki und suki 悠紀・主基 142, 214,
 311, 312, 313

Z

zehn

Zehn Schätze 57, 237, 238, 239,
 240, 241, 275, 276, 277, 292,
 318, 319, 321, 322

Zen-shū 禪宗 18, 127, 130, 144, 148,
 244, 354

Zeremonie des Vortretens und Zu-
 rückweichens (*Shintai sahō*) 206,
 218

Zoku shintō taii 俗神道大意 44

Zokushigu shō 続史愚抄 90

Zweiundzwanzig [Staats]schreine 二
 十二社 189, 284

Literaturverzeichnis

ANTONI, Klaus (Hg.)

- 1997a *Rituale und ihre Urheber: Invented Traditions in der japanischen Religionsgeschichte*. Hamburg: Lit Verlag.
- 1997b 'Engelbert Kämpfers Werk als Quelle der Geschichte des edo-zeitlichen Shintō.' NOAG 161–162: 87–109.
- 1998 *Shintō & die Konzeption des japanischen Nationalwesens (kokutai): Der religiöse Traditionalismus in Neuzeit und Moderne*. Leiden, Boston, Köln: Brill (= Handbuch der Orientalistik Abt. V: Japan, Band VIII)

ASOYA Masahiko

- 1994 *Shintō shisō no keisei*. Tokyo: Perikansha. [¹1985]
- 1996 *Shintō no seishi-kan – Shintō shisō to 'shi' no mondai*. Tokyo: Perikansha. [¹1989]

ASTON, W.G.

- 1998 *Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*. Rutland, Vermont & Tokyo: Tuttle. [¹1972, erste Druckfassung in 2 Bd. 1896]

BENL, Oscar und Horst HAMMITZSCH

- 1956 *Japanische Geistesgeschichte. Vom Mythos zur Gegenwart*. Texte ausgewählt und eingeleitet von Oscar Benl und Horst Hammitzsch. Baden-Baden: Holle Verlag.

BGDJ (= *Bukkyōgo daijiten*)

- 1981 Hg. Nakamura HAJIME. Tokyo: Tōkyō shoseki.

BOCK, Felicia

- 1970 *Engi-Shiki, Procedures of the Engi Era, Books I–V*. Tokyo: Sophia University. (MN Monograph)
- 1972 *Engi-Shiki, Procedures of the Engi Era, Books VI–X*. Tokyo: Sophia University. (MN Monograph)

BOCKING, Brian

- 2000 'Changing images of Shinto: *Sanja taukusen* or the three oracles.' In Breen und Teeuwen 2000: 167–185.

BOOT, Willem Jan

- 1982 *The Adoption and Adaptation of Neo-Confucianism in Japan: The Role of Fujiwara Seika and Hayashi Razan*. Dissertation; Leiden.

BREEN, John und Mark TEEUWEN (Hg.)

- 2000 *Shinto in History: Ways of the Kami*. London: Curzon Press.

CARTER, Steven D.

- 1996 *Regent Redux: A Life of the Statesman-Scholar Ichijō Kaneyoshi*. Ann Arbor: University of Michigan.

DEMURA Katsuaki

- 1972 'Yuiitsu Shintō myōbō yōshū no seiritsu ni tsuite.' *Shintōshi kenkyū* 20/2: 36–59.
 1973 'Yoshida Shintō no seiritsu ni tsuite.' *Shintōshi kenkyū* 21/5: 23–59.
 1974 'Yoshida Shintō ni okeru kenro-kyō no hiden ni tsuite.' *Kōgakkanshō* 7/4: 21–56.
 1975a 'Yoshida Shintō ni okeru onyū-kyō no hiden – toku ni jūhachi shintō gyōji ni tsuite (1).' *Shintōshi kenkyū* 23/2: 2–20.
 1975b 'Yoshida Shintō ni okeru onyū-kyō no hiden – toku ni jūhachi shintō gyōji ni tsuite (2).' *Shintōshi kenkyū* 23/3: 32–63.
 1997 *Yoshida shintō no kisoteki kenkyū*. Kyoto: Rinsen shoten.

DOBBINS, James C.

- 1996 'Kuroda Toshio and His Scholarship.' *JJRS* 23/3–4: 217–232.

EBERHARD, Wolfram

- 1987 *Lexikon chinesischer Symbole – Die Bildsprache der Chinesen*. Köln: Diederichs (Diederichs Gelbe Reihe 68).

EDGERTON, Franklin

- 1977 *Buddhist Hybrid Sanskrit, Volume II: Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. [¹1953]

EMI Kiyokaze (Seifū)

- 1942 'Yuiitsu shintō ron.' In ders., *Shintō setsuen*. Tokyo: Meiji shoin. [¹1907]

Fukushima-ken jinja-chō (Hg.)

- 1954 *Sangen jūhachi shintō shidai. Shintō goma gyōji shidai*. [Unverkäufliche Publikation, tlw. abgedruckt in ST 7/9]

FUKUYAMA Toshio

- 1977 'Muromachi jidai no jinja — toku ni Yoshida-sha to Saijōsho.' *Nihon no Bijutsu* 129: 52–88.

GRANET, Marcel

- 1989 *Das chinesische Denken: Inhalt, Form, Charakter*. Frankfurt/Main, Suhrkamp [¹1985]. (Französisches Original *La pensée chinoise*, 1934. Ü. Manfred PORKERT.)

GRAPARD, Allan G.

- 1992a 'The Shinto of Yoshida Kanetomo.' *Monumenta Nipponica* 47/1: 27–58.
 1992b 'Yuiitsu Shintō Myōbō Yōshū (by Yoshida Kanetomo).' [Ü.] *Monumenta Nipponica* 47/2: 137–61.

HACKER, Paul

- 1983 'Inklusivismus.' In Oberhammer 1983: 11–28.

HAGIWARA Tatsuo

- 1975 *Chūsei saishi soshiki no kenkyū*. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan. [¹1962]

HALL, John W. und TOYODA Takeshi (Hg.)

- 1977 *Japan in the Muromachi Age*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

HAMMITZSCH, Horst

- 1937 *Yamato-hime no Mikoto Seiki. Bericht über den Erdenwandel Ihrer Hochheit der Prinzessin Yamato. Eine Quelle zur Frühgeschichte der Shintō-Religion*. Leipzig: Inaugural-Dissertation.

HERTZER, Dominique

- 1996 *Das alte und das neue Yijing. Die Wandlungen des Buches der Wandlungen*. München: Diederichs.

HOBBSBAWM, Eric und Terence RANGER (Hg.)

- 1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

IMANAKA Kanji

- 1972 *Kinsei Nihon seiji shisō no seiritsu – Seika-gaku to Razan-gaku*. Tokyo: Sōbunsha.

INAGAKI Hisao

- 1988 *A Dictionary of Japanese Buddhist Terms*. Kyoto: Nagata Bunshodo. [¹1984]

INOUE Nobutaka

- 1998 *Shintō: Nihon-umare no shūkyō shisutemu*. Tokyo: Shinyōsha.

ISHIBASHI Tomonobu und Heinrich DUMOULIN

- 1940 'Yuiitsu-Shintō Myōbō-yōshū: Lehrabriss des Yuiitsu-Shintō.' [Ü.] *Monumenta Nipponica* 3: 182–239.

ISHIDA Ichirō

- 1970 *Shintō shisōshū*. Tokyō: Chikuma shobō (= Nihon no shisō 14).

ITŌ Satoru

- 1990 'Bunmei 5 izen no Yoshida Kanetomo no Saijōsho – toku ni sono sōkenjidai o megutte.' *Waseda Daigaku daigakuin bungaku kenkyūka kiyō, bessatsu* 17: 43–53.
- 1992 'Yoshida Saijōsho no yuisho no gisaku ni tsuite.' *Tōyō tetsugaku ronsō* 1: 118–45.
- 1995 'Yuiitsu shintō to Urabe Kanetomo.' *Kokubungaku kaishaku to kanshō* 775: 75–85.

JEBD (= *Japanese–English Buddhist Dictionary*)

- 1991 Tokyo: Daitō Shuppansha (revised edition).

KADOYA Atsushi

- 1995 'Ryōbu shintō.' *Kokubungaku kaishaku to kanshō* 60/12: 61–66.

KATŌ Genchi

- 1930 'The Theological System of Yoshida Kanetomo.' *The Japan Society. Transactions and Proceedings* 28: 143–50.

KAWABATA Moriyuki

- 1988 'Shinsen kisō ki to yokuni no Urabe.' *Shintōshi kenkyū* 36/2 (1988): 43–57.

KDZ (= *Kōbō daishi zenshū*) 6

- 1978 Mikkyō bunka kenkyūjo (Hg.), Kyoto: Dōmeisha.

KRACHT, Klaus

- 1986 *Studien zur Geschichte des Denkens im Japan des 17. bis 19. Jahrhunderts. Chu-Hsi-konfuzianische Geist-Diskurse.* Wiesbaden: Harrassowitz.

KŌNO Seizō

- 1959 *Shintō kenkyū shū.* Ōmiya: Saitama-ken Jinjachō.

KUBOTA Osamu

- 1959 *Chūsei shintō no kenkyū.* Kyoto: Shintōshi gakkai.

KURODA Toshio

- 1981 'Shinto in the History of Japanese Religion'. JJRS 7/1: 1–22.
 1983 *Ōbō to buppō: chūseishi no kōzu.* Kyoto: Hōzōkan.
 1990 *Nihon chūsei no shakai to shūkyō.* Tokyo: Iwanami shoten.
 1996 'The Development of the Kenmitsu System as Japan's Medieval Orthodoxy.' JJRS 23/3–4: 233–69.
 1998 *Nihon chūsei no kokka to shūkyō.* Tokyo: Iwanami shoten. [¹1975]

LAUBE, Johannes

- 1999 'Die Einwohnung eines Gottes in einem Menschen nach der Überlieferung des Shintō.' In G. Oberhammer und M. Schmücker (Hg.), *Raum-zeitliche Vermittlung der Transzendenz. Zur „sakramentalen“ Dimension religiöser Traditionen.* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

MATSUNAGA, Alicia

- 1969 *The Buddhist Philosophy of Assimilation: The Historical Development of the Honji-Suijaku Theory.* Tokyo: Sophia University/ Tuttle. (MN Monograph)

MD (= *Mikkyō daijiten*)

- 1998 Mikkyō jiten hensōkai (Hg.). Tokyo: Hōzōkan. [¹1932]

MINAMOTO Ryōen und TAMAKAKE Hiroyuki (Hg.)

- 1992 *Kokka to shūkyō. Nihon shisō ronshū.* Kyoto: Shibunkaku shuppan.

MIYACHI Naokazu

- 1926 *Jingi to kokushi.* Tokyo: Kokon shoin.

MONIER-WILLIAMS, Monier

- 1995 *Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. [¹1899].
MORRELL, Robert E.
- 1985 *Sand and Pebbles (Shasekishū): The Tales of Mujū Ichien, a Voice for Pluralism in Kamakura Buddhism*. Albany: State University of New York Press.
- MURAYAMA Shūichi
- 1987 *Shūgō shisōshi ronkō*. Tokyo: Kakushoin.
- 1992 *Yoshida jinja to Taigenkyū*. Kyoto: Yoshida Jinja [¹1984] (unverkäufliche Informationsbrochüre; in überarbeiteter Form auch in Murayama 1987: 348–370).
- MURE Hitoshi
- 1996 ‘Shimabara Matsuhira bunko-zō *Shintō hisetsu* honkoku, kaidai.’ *Kōgakkan daigaku shintō kenkyūjo kiyō* 12: 95–178.
- 1997 ‘*Shintō hisetsu* kankei bunken zengo kō.’ *Kōgakkan daigaku shintō kenkyūjo kiyō* 13: 103–117.
- NAUMANN, Nelly
- 1988 *Die einheimische Religion Japans. Teil 1: Bis zur Heian-Zeit*. Leiden: Brill. (= HdO V/4, 1)
- 1994 *Die einheimische Religion Japans. Teil 2: Synkretistische Lehren und religiöse Entwicklungen von der Kamakura- bis zum Beginn der Edo-Zeit*. Leiden: Brill. (= HdO V/4, 2)
- 1996 *Die Mythen des alten Japan*. München: C.H. Beck.
- NISHIDA Nagao
- 1942 ‘Yūitsu *shintō myōbō yōshū* shohon kaisetsu.’ In *Yoshida sōsho* 2: 1–43.
- 1943 *Shintōshi no kenkyū*. Tokyo: Yūzankaku.
- 1964 ‘Yoshida Kane’atsu no *Engishiki Shinmeichō-shō*.’ *Kokugakuin zasshi* 65/7: 1–28.
- 1977 ‘Kaidai-hen.’ In *Yoshida shōsho* 4: 5–325.
- 1979 *Nihon shintō-shi kenkyū* 5: *Chūsei-hen, ge*. Tokyo: Kōdansha.
- NKD (= *Nihon kokugo daijiten*) 1–20
1972–1976 Tokyo: Shōgakkan.
- NKBT (= *Nihon koten bungaku taikei*) 67
- 1967 *Nihon shoki, jō*. Editiert und annotiert von IENAGA Saburō, u.a. Tokyo: Iwanami shoten.
- NKBT 85
- 1973 *Shasekishū*. Editiert und annotiert von WATANABE Tsunaya. Tokyo: Iwanami shoten.
- NK (= *Nihon-shi kōjiten*)
- 1997 Hg. NOSAWA Nobuhira. Tokyo: Sansen shuppansha.

NST (= *Nihon shisō taikēi*) 1

- 1982 *Kojiki*. Editiert und annotiert von Aoki Kazuo, u.a. Tokyo: Iwanami shoten.

NST 19

- 1977 *Chūsei shintō ron*. Editiert und annotiert von ŌSUMI Kazuo. Tokyo: Iwanami shoten.

OBERHAMMER, Gerhard (Hg.)

- 1983 *Inklusivismus. Eine indische Denkform*. Wien: Institut für Indologie der Universität Wien (Sammlung De Nobili).

OKADA Shōji

- 1981 'Yoshida Kanetomo no nihonshoki kenkyū.' *Kokugakuin zasshi* 82/11: 165–77.
 1982 'Kinsei shintō no jomaku – Yoshida Shintō no sōrei o tsūro to shite.' *Shintō Shūkyō* 109: 1–35.
 1983 'Yoshida Urabe-shi no seiritsu.' *Kokugakuin zasshi* 84/9: 25–45.
 1984a 'Yoshida Urabe-shi no hatten.' In *Shintōshi ronsō – Takigawa Seijirō Sensei bejūkinen ronbunshū*. Tokyo: Kokusho kankōkai, S. 700–720.
 1984b 'Kaidai.' Einleitung zu *Yoshida sōsho* 5: 9–94.
 1985 'Yoshida - Hirano no sōron.' *Shintō taii geppō* 47: 1–5. (Beiheft zu ST 7/8.)
 1991 'Kaidai.' Einleitung zu ST 7/9: 3–89.
 1994 *Heianjidai no kokka to saishi*. Tokyo: Zoku gunsho ruiju kanseikai.

OKADA Yoneo

- 1954 'Fukushima-ken-ka no Yoshida shintō.' In Fukushima-ken jinja-chō 1954: 1–6.

ŌKUWA Hitoshi

- 1989 *Nihon kinsei no shisō to bukkyō*. Kyoto: Hōzōkan.

OOMS, Herman

- 1985 *Tokugawa Ideology – Early Constructs, 1570–1680*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

PAUL, Gregor

- 1997 'Zur Rolle des Rituals bei der Etablierung religiöser Gemeinschaften.' In Antoni 1997b: 5–26.

PHILIPPI, Donald L.

- 1968 *Kojiki*. [Übersetzung ins Englische, Einleitung und Anmerkungen.] Tokyo: University of Tokyo Press.

PRETZELL, Klaus Albrecht

- 1965–66 'Das Bunmei-ittō-ki und das Shōdan-chiyō. Zwei Lehrschriften des Ichijō Kanera.' *Oriens Extremus* 12/2: 161–220 und 13/1: 1–80.

ROBINET, Isabelle

- 1995 *Geschichte des Taoismus*. München: Diederichs. (Französisches Original: *Histoire du taoïsme*, 1991.)

ROSENFELD, John M.

- 1977 'The Unity of the Three Creeds: A Theme in Japanese Ink Painting in the Fifteenth Century.' In Hall & Toyoda 1977: 205–225.

SCHEID, Bernhard

- 1996 *Im Inneren meines Herzens empfinde ich tiefe Scham. Das Alter im Schrifttum des japanischen Mittelalters*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- 1997 Rezension zu Mark TEEUWEN: *Watarai Shintō. An Intellectual History of the Outer Shrine in Ise*. NOAG 161–162: 266–271.
- 2000 'Reading the Yuiitsu shintō myōbō yōshū: A modern exegesis of an esoteric Shinto text.' In BREEN und TEEUWEN 2000: 117–143.
- 2001 'Overcoming Taboos on Death: The Limited Possibilities of Discourse on the Afterlife in Shinto.' In Susanne Formanek & William LaFleur, *Practicing the Afterlife: Perspectives from Japan*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. (In Druck)

SECKEL, Dietrich

- 1943 'Taigenkyū, das Heiligtum des Yuiitsu-Shintō. Eine Studie zur Symbolik und Geschichte der japanischen Architektur.' *Monumenta Nipponica* 6: 52–85.

SJ (= *Shintō jiten*)

- 1994 Hg. Kokugakuin daigaku nihon bunka kenkyūjo. Tokyo: Kōbundō.

SJJ (= *Shintō jinmei jiten*)

- 1986 Tokyo: Jinja Shinpōsha.

SONODA Ken

- 1966 'Yoshida shintō to Nichiren-shū to no kōshō – Hokke sanjū banjin-setsu o megutte.' *Shintō shūkyō* 45, *Shintō no konpon mondai* (Sonderband): 177–193.

SSD (= *Shin sōsai daijiten*)

- 1997 Hg. Katō Takahisa. Tokyo: Ebisu kōshō shuppan.

ST 2/8 (= *Shintō taikai – Kōten-hen* 8)

- 1980 *Sendai kuji hongī*. (Annotiert von KAMATA Tōichi.) Tokyo: Shintō taikai hensankai.

ST 3/4 (= *Shintō taikai – Kōten chūshaku-hen* 4)

- 1985 *Nihon shoki chūshaku*. (Annotiert von NAKAMURA Keishin.) Tokyo: Shintō taikai hensankai.

ST 7/8 (= *Shintō taikai – Ronsetsu-hen* 8)

- 1985 *Urabe shintō, jō*. Tokyo: Shintō taikai hensankai. (Annotiert von NISHIDA Nagao).

ST 7/9 (= *Shintō taikei – Ronsetsu-hen* 9)

- 1991 *Urabe shintō, ge.* Tokyo: Shintō taikei hensankai. (Annotiert von OKADA Shōji.)

SUGAHARA Shinkai

- 1996a *Nihon shisō to shinbustu shūgō.* Tokyo: Shunjūsha.
 1996b 'The Distinctive Features of Sannō Ichijitsu Shinto.' JJRS 23/1–2: 61–84.
 [Übersetzung und Einführung Bernhard SCHEID.]

T (= *Taishō shinshū daizōkyō*) 18

- 1961 *Mikkyō-bu* 1. Tokyo: Taishō shinshū daizōkyōkankōkai. [¹1928].

T 25

- 1926 *Shakkyōron-bu.* Tokyo: Taishō shinshū daizōkyōkankōkai.

TAIRA Shigemichi

- 1966 *Yoshikawa shintō no kisoteki kenkyū.* Tokyo: Yoshikawa kōbunkan.

TAKAO Yoshimasa

- 1993 *Onmyōdō o baikai to shita shinbutsu shūgō – Yoshida shintō o chūshin to shite.* Tokyo: Saikon shuppan.

TAKATORI Masao

- 1979 *Shintō no seiritsu.* Tokyo: Heibonsha.

TAMAKAKE Hiroyuki

- 1992 'Chūsei shintō ni okeru kokka to shūkyō – Jihen no Nihon shinkoku-kan o megutte.' In Minamoto und Tamakake 1992: 137–162.

TSUNODA Ryūsaku, WM Theodore DE BARY, Donald KEENE (Hg.)

- 1964 *Sources of Japanese Tradition* (2 Bd.). New York. [¹1958]

TEEUWEN, Mark

- 1993 'Attaining Union with the Gods. The Secret Books of Watarai Shinto.' *Monumenta Nipponica* 48/2: 225–245.
 1996 *Watarai Shintō: An Intellectual History of the Outer Shrine in Ise.* Leiden: Research School CNWS.
 2000 'The Kami in esoteric Buddhist thought and practice'. In Breen und Teeuwen 2000: 95–116.

TEEUWEN, MARK und Hendrik VAN DER VEERE

- 1998 *Nakatomi harae kunge.* München: Iudicium.

VARLEY, H. Paul

- 1967 *The Ōnin War. History of Its Origins and Background With a Selective Translation of The Chronicle of Ōnin.* New York, London: Columbia UP.
 1980 *A Chronicle of Gods and Sovereigns. Jinnō Shōtōki of Kitabatake Chikafusa.* New York: Columbia UP.

WEZLER, Albrecht

- 1983 'Bemerkungen zum Inklusivismus-Begriff Paul Hackers.' In Oberhammer 1983: 61–91.

WILHELM, Richard

1996a *Laotse: Tao te king*. München: Diederichs. [¹1910].

1996b *I Ging: Das Buch der Wandlungen*. München: Diederichs. [¹1923].

Yoshida sōsho 1

1940 *Shintō taii*. Annot. MIYAJI Naokazu. Kyoto: Yoshida jinja.

Yoshida sōsho 2

1942 *Yuiitsu shintō myōbō yōshū*. Annot. NISHIDA Nagao. Kyoto: Yoshida jinja.

Yoshida sōsho 3

1965 *Shingyō ruiyō*. Annot. NISHIDA Nagao. Kyoto: Yoshida jinja.

Yoshida sōsho 4

1977 *Nakatomi harae, Nakatomi harae-shō*. Annot. NISHIDA Nagao. Kyoto: Yoshida jinja.

Yoshida sōsho 5

1984 *Nihon shoki jindai no maki shō*. Annot. OKADA Shōji. Kyoto: Yoshida jinja.

YOSHINO Hiroko

1992 *Kakusareta kamigami – kodai shinkō to inyōgogyō*. Kyoto: Jinbun shoten.

BEITRÄGE ZUR KULTUR- UND GEISTESGESCHICHTE ASIENS

- 1 ERNST STEINKELLNER, *Nachweis der Wiedergeburt. Prajñāśenas 'Jig rten pharol sgrub pa. Ein früher tibetischer Traktat aus Dunhuang.* Mit seinen Glossen diplomatisch herausgegeben, übersetzt und mit Anmerkungen versehen. (Denkschriften, Bd. 197) 1988. Teil 1: Texte. 46 Seiten, 7 Falttafeln. Teil 2: Übersetzung. 54 Seiten, 21×29,5 cm, broschiert. ATS 350,- DM 51,-

- 2 ERNST STEINKELLNER / HELMUT KRASSER, *Dharmottaras Exkurs zur Definition gültiger Erkenntnis im Pramāṇaviniścaya.* (Materialien zur Definition gültiger Erkenntnis in der Tradition Dharmakīrtis 1). Tibetischer Text, Sanskritmaterialien und Übersetzung. (Sitzungsberichte, Bd. 528) 1989. 104 Seiten, 15×24 cm, broschiert. ATS 210,- DM 31,-

- 3 OTTO LADSTÄTTER / SEPP LINHART (Hrsg.), *August Pfizmaier (1808–1887) und seine Bedeutung für die Ostasienwissenschaften.* (Sitzungsberichte, Bd. 562) 1990. 327 Seiten, 15×24 cm, broschiert. ATS 490,- DM 71,-

- 4 SYLVIA STARK, *Vātsyā Varadagurus Tattvanirṇaya.* Teil 1: Kritische Textedition. 135 Seiten. Teil 2: Übersetzung und Anmerkungen. 151 Seiten. (Sitzungsberichte, Bd. 570) 1990. 15×24 cm, broschiert. ATS 700,- DM 101,-

- 5 JÁNOS SZERB †, *Bu ston's History of Buddhism in Tibet. Critically Edited with a Comprehensive Index.* (Sitzungsberichte, Bd. 569) 1990. 214 Seiten, 15×24 cm, broschiert. ATS 532,- DM 77,-

- 6 GERHARD OBERHAMMER (Hrsg.), *Beiträge zur Hermeneutik indischer und abendländischer Religionstraditionen. Arbeitsdokumentation eines Symposiums.* (Sitzungsberichte, Bd. 573) 1991. 256 Seiten, 15×24 cm, broschiert. ATS 280,- DM 41,-

- 7 HELMUT KRASSER, *Dharmottaras kurze Untersuchung der Gültigkeit einer Erkenntnis. Laghuprāmāṇyaparīkṣā.* (Materialien zur Definition gültiger Erkenntnis in der Tradition Dharmakīrtis 2) Teil 1: Tibetischer Text und Sanskritmaterialien. 162 Seiten. Teil 2: Übersetzung. 144 Seiten. (Sitzungsberichte, Bd. 578) 1991. 15×24 cm, broschiert. ATS 350,- DM 51,-

- 8 ERNST STEINKELLNER (ed.), *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition. Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference, June 11-16, 1989.* (Denkschriften, Bd. 222) 1991. 430 Seiten, 21×29,5 cm, broschiert. ATS 420,- DM 61,-

- 9 GERHARD OBERHAMMER, unter Mitarbeit von Ernst Prets und Joachim Prandstetter, *Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien. Ein Begriffswörterbuch zur altindischen Dialektik, Erkenntnislehre und Methodologie. Band 1: A–I.* (Denkschriften, Bd. 223) 1991. 144 Seiten, 21×29,5 cm, Leinen. ATS 252,- DM 37,-

- 10 ERICH PILZ, *Gesellschaftsgeschichte und Theoriebildung in der marxistischen chinesischen Historiographie. Zur Entwicklung der Diskussion um die Han-Gesellschaft.* (Sitzungsberichte, Bd. 582) 1991. 356 Seiten, 15×24 cm, broschiert.
ATS 560,- DM 81,-
- 11 SUSANNE FORMANEK / SEPP LINHART (eds.), *Japanese Biographies: Life Histories, Life Cycles, Life Stages.* (Sitzungsberichte, Bd. 590) 1992. 299 Seiten, 15×24 cm, broschiert.
ATS 350,- DM 51,-
- 12 DAVID JACKSON, *Enlightenment by a Single Means. Tibetan Controversies on the "Self-Sufficient White Remedy" (dkar po chig thub).* (Sitzungsberichte, Bd. 615) 1994. 220 Seiten, 15×24 cm, broschiert.
ATS 465,- DM 67,-
- 13 SUSANNE FORMANEK, *Denn dem Alter kann keiner entfliehen. Altern und Alter im Japan der Nara- und Heian-Zeit.* (Sitzungsberichte, Bd. 618) 1994. 557 Seiten, 15×24 cm, broschiert.
ATS 850,- DM 122,-
- 14 GERHARD OBERHAMMER (Hrsg.), *Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst. Das Phänomen des Todes in asiatischer und abendländischer Religionstradition.* (Sitzungsberichte, Bd. 624) 1995. 356 Seiten, 15×24 cm, broschiert.
ATS 436,- DM 62,-
- 15 DAVID JACKSON, *A History of Tibetan Painting. The Great Tibetan Painters and Their Traditions.* (Denkschriften, Bd. 242) 1996. 456 Seiten, 21×29,5 cm, Leinen.
ATS 1.400,- DM 192,-
- 16 BERNHARD SCHEID, *Im Innersten meines Herzens empfinde ich tiefe Scham. Das Alter im Schrifttum des japanischen Mittelalters.* (Sitzungsberichte, Bd. 638) 1996. 408 Seiten, 15×24 cm, broschiert.
ATS 718,- DM 98,-
- 17 GERHARD OBERHAMMER, ERNST PRETS und JOACHIM PRANDSTETTER, *Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien. Ein Begriffswörterbuch zur altindischen Dialektik, Erkenntnislehre und Methodologie. Band 2: U–Pū.* (Denkschriften, Bd. 248) 1996. 192 Seiten, 21×29,5 cm, Leinen.
ATS 420,- DM 60,-
- 18 FRIEDRICH A. BISCHOFF, *Djin Ping Meh. Epitome und analytischer Namenindex gemäß der Übersetzung der Brüder Kibat.* (Sitzungsberichte, Bd. 641) 1997. 302 Seiten, 15×24 cm, broschiert.
ATS 724,- DM 100,-
- 19 GERHARD OBERHAMMER (ed.), *Studies in Hinduism. Vedism and Hinduism.* (Sitzungsberichte, Bd. 642) 1997. 177 Seiten, 15×24 cm, broschiert.
ATS 331,- DM 45,20
- 20 SUSANNE FORMANEK and SEPP LINHART, *Aging. Asian Concepts and Experiences Past and Present.* (Sitzungsberichte, Bd. 643) 1997. 404 Seiten, 15×24 cm, broschiert.
ATS 868,- DM 119,-
- 21 HELMUT KRASSER, MICHAEL TORSTEN MUCH, ERNST STEINKELLNER, HELMUT TAUSCHER (eds.), *Tibetan Studies I & II: Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995. Vol I & II.* (Denkschriften, Bd. 256) 1997. 1120 Seiten, 21×29,5 cm, broschiert. ATS 2490,- DM 342,-

- 22 HELMUT EIMER (ed.), *Transmission of the Tibetan Canon: Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*. (PIATS Graz 1995 Vol. III). (Denkschriften, Bd. 257) 1997. 178 Seiten, 21×29,5 cm, broschiert. ATS 490,- DM 68,-
- 23 FRANK J. KOROM (ed.), *Tibetan Culture in the Diaspora: Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*. (PIATS Graz 1995 Vol. IV) (Denkschriften, Bd. 258) 1997. 119 Seiten, 21×29,5 cm, broschiert. ATS 415,- DM 57,-
- 24 GRAHAM E. CLARKE † (ed.), *Development, Society, and Environment in Tibet: Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*. (PIATS Graz 1995 Vol. V). (Denkschriften, Bd. 262) 1998. 199 Seiten, 21×30 cm, broschiert. ATS 524,- DM 71,50
- 25 DEBORAH KLIMBURG-SALTER, EVA ALLINGER (eds.), *The Inner Asian International Style, 12th-14th Centuries. Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*. (PIATS Graz 1995 Vol. VII). (Denkschriften, Bd. 267) 1998. 169 Seiten. 21×29,7 cm, broschiert. ATS 450,- DM 62,-
- 26 FRIEDRICH ALEXANDER BISCHOFF, *Einführung in die chinesische Schriftsprache. Erster Teil: Unterrichtsnotizen zu E. Haenisch, Lehrgang der chinesischen Schriftsprache, Lektionen 1-62*. (Sitzungsberichte, Bd. 660) 1998. 178 Seiten. 15×24 cm, broschiert. ATS 340,- DM 46,80
- 27 WOLFGANG ROMANOVSKY, *Die Kriege des Qing-Kaisers Kangxi gegen den Oiratenfürsten Galden. Eine Darstellung der Ereignisse und ihrer Ursachen anhand der Dokumentensammlung "Qing Shilu"*. (Sitzungsberichte, Bd. 661) 1998. 289 Seiten. 15×24 cm, broschiert. ATS 690,- DM 95,-
- 28 GERHARD OBERHAMMER (ed.), *Studies in Hinduism II. Miscellanea to the Phenomenon of Tantras*. (Sitzungsberichte, Bd. 662). 1998. 103 Seiten, 15×24 cm, broschiert. ATS 260,- DM 35,80
- 29 SIEGFRIED LIENHARD, *Diamantmeister und Hausväter. Buddhistisches Gemeindeleben in Nepal*. (Denkschriften, Bd. 275). 1999. 261 Seiten, mit 80 Farbbabb., 21×29,7 cm, broschiert. ATS 1.006,- DM 138,-
- 30 GERHARD OBERHAMMER, MARCUS SCHMÜCKER (eds.), *Raum-zeitliche Vermittlung der Transzendenz. Zur "sakramentalen" Dimension religiöser Tradition. Arbeitsdokumentation eines Symposions*. (Sitzungsberichte, Bd. 665). 1999. 432 Seiten, 15×24 cm, broschiert. ATS 792,- DM 108,50
- 31 MICHAEL ALRAM, DEBORAH E. KLIMBURG-SALTER (eds.), *Coins, Art, and Chronology. Essays on the pre-Islamic History of the Indo-Iranian Borderlands*. (Denkschriften, Bd. 280). 1999. 498 Seiten. 21×29,5 cm, broschiert. ATS 1.498,- DM 205,-

- 32 SHORYU KATSURA (ed.), *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy. Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference, Hiroshima, November 4-6, 1997.* (Denkschriften, Bd. 281). 1999. 474 Seiten. 21×29,7 cm, broschiert. ATS 990,- DM 136,-
- 33 MARION RASTELLI, *Philosophisch-theologische Grundanschauungen der Jayākyasaṃhitā. Mit einer Darstellung des täglichen Rituals.* (Sitzungsberichte, Bd. 668). 1999. 433 Seiten, 15×24 cm, broschiert. ATS 891,- DM 122,-
- 34 MOTOI ONO, *Prajñākaraḡuptas Erklärung der Definition gültiger Erkenntnis (Pramāṇavārttikālaṅkara zu Pramāṇavārttika II 1-7) Teil I: Sanskrit-Text und Materialien.* (Sitzungsberichte, Bd. 678). 2000. 108 Seiten, 15×24 cm, broschiert. ATS 395,- DM 54,-
- 35 H. BRUNNER, G. OBERHAMMER, A. PADOUX (eds): *Tāntrikābhidhāṇakośa I. Dictionnaire des termes techniques de la littérature hindoue tantrique. A Dictionary of Technical Terms from Hindu Tantric Literature. Wörterbuch zur Terminologie hinduistischer Tāntren.* (Sitzungsberichte, Bd. 681). 2000. 260 Seiten, 15×24 cm, Leinen. ATS 577,- DM 79,-
- 36 TSERING GYALBO, GUNTRAM HAZOD, PER K. SØRENSEN, *Civilisation at the Foot of Mount Sham-po The Royal House of lHa Bug-pa-can and the History of g.Ya'-bzang.* (Denkschriften, Bd. 290). 2000. 340 Seiten, 1 Faltplan, 39 Abb. auf 11 Tafeln, 29,7x21cm, broschiert. ATS 934,- DM 128,-
- 37 PASANG WANGDU, HILDEGARD DIEMBERGER. *dBa'bzhed. The Royal Narrative Concerning the Bringing of Buddha's Doctrine to Tibet.* (Denkschriften, Bd. 290). 2000. 121 Seiten Text, 34 Abb. auf 17 Tafeln, 29,7x21cm, broschiert, with a preface by Per K. Sørensen. ATS 390,- DM 53,-

- 1 SUSANNE FORMANEK / PETER GETREUER, *Verzeichnis des deutschsprachigen Japan-Schrifttums 1980–1987*. 1989. 194 Seiten, 21×29,5 cm, broschiert.
ATS 210,- DM 31,-
- 2 PETER GETREUER, *Verzeichnis des deutschsprachigen Japan-Schrifttums 1988–1989. Nebst Ergänzungen für die Jahre 1980–1987*. 1991. 181 Seiten, 21×29,5 cm, broschiert.
ATS 210,- DM 31,-
- 3 KARINA KLEIBER, *Verzeichnis des deutschsprachigen Japan-Schrifttums 1990–1991. Nebst Ergänzungen zu den Jahren 1980–1989*. 1995. 194 Seiten, 21×29,5 cm, broschiert.
ATS 440,- DM 63,-
- 4 GABRIELE PAUER, *Verzeichnis des deutschsprachigen Japan-Schrifttums 1992–1993. Nebst Ergänzungen zu den Jahren 1980–1991*. 1999. 228 Seiten, 21×30 cm, broschiert.
ATS 650,- DM 89,-

